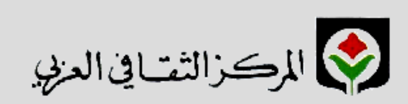
مصطفى صفوان عدنان حبّ الله

إشكاليّات المجتمع العربي

قراءة من منظور التحليل النفسي



قدّم له أدونيس



إشكاليّات المجتمع العربي

قراءة من منظور التحليل النفسي

اسم الكتاب

إشكاليات المجتمع العربي

قراءة من منظور التحليل النفسي

تأليف

مصطفى صفوان وعدنان حب الله

الطبعة

الأولى، 2008

عدد الصفحات: 272

الترقيم الدولي

ISBN: 978-9953-68-332-8

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212 +

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113 ـ 5158 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 9611 +

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

cca_casa_bey@yahoo.com

إشكاليّات المجتمع العربي

قراءة من منظور التحليل النفسي

تأليف:

مصطفى صفوان

عدنان حبّ الله

قدّم له أدونيس

الفهرس

تمهيد

إذا بدا أن خطاب التحليل النفسي غريب عن الثقافة العربية، فهذا لا يمنع أن هذا التنافر ما بين الحداثة والمجتمع العربي، له جذور يطالها التحليل النفسي من زاوية تختلف عما يقوله الدين والفلسفة، ليضفي أضواء تساهم في كشف بعض جوانب هذا التباعد. لا يمكن اختزال الحداثة في الإختراعات التكنولوجية، لأنها تعتمد على خطاب علمي عقلاني منذ ديكارت حتى يومنا هذا. فهذا الخطاب لا يأخذ بعين الإعتبار استثنائيات الخطاب الديني أو العرف والتقاليد، أو يعتمد عليها لكي يبرر وجوده ويستمد شرعيته.

هذا ما خلق إشكاليات في تقاطع وتباعد ما بين الخطاب العلمي والديني. على سبيل المثال، إذا أقرينا بديناميكية الدفع المحركة للسيارة أو الطائرة أو القطار إلخ. وأنها تخضع لحسابات تقرر السرعة، ووقت الوصول إلخ. أي عملية رياضية تخضع لقواعد علمية بالمقابل إذا أردنا أن نطبق هذه المنهجية العقلانية على العلاقات الإجتماعية، فإننا لا نستطيع أن نستثني: إذا اعتبرنا أن البشر خلقوا أحرارً ومتساوين، من أن نعتمد النظام الديمقراطي واعتماد قوانين حقوق الإنسان. كذلك إذا قلنا بأن المرأة متساوية بالرجل، يصعب علينا فيما بعد أن نبرر دونيتها وانتقاص حقوقها، اعتماداً فقط على العرف والموروث. فالمنهجية العلمية التي تميز هذا العصر لا تقبل الإستثناء، لذلك نرى مجتمعنا الذي فوجىء بهذه الحداثة، يستنفر قواه ويحيط نفسه بجدار دفاعي لأنه غير مهيأ وغير قادر على التوفيق بين العلم والدين. لذلك اقتصر خياره على المنتجات التكنولوجية، متجاهلاً الفكر العلمي الذي أصدرها. هذا الموقف يعبّر عن تجاهل لحقيقة معينة، فهو لا يعلم أن الصادرات التكنولوجية التي يستهلكها تحمل في طياتها المنهجية العلمية والفكر الفلسفي الذي كان سبباً في انطلاقة الثورة العلمية والصناعية.

ردات الفعل كانت متفاوتة في المجتمعات العربية والإسلامية، فإما السلفية أي الدعوة إلى السلف الصالح، وإما العنف المستشري المعولم تحت شعار أيديولوجي، كردة فعل تعفيها شر إعادة النظر في المعتقد الديني الثابت والراسخ، وإما أتباع سياسة التمويه، أي الإعتماد على سبيل المثال الديمقراطية كنظام بعد إفراغها من مضمونها وتحويلها فيما بعد إلى خلافة بيولوجية تحت صيغة جرية الخيار. وإما اعتماد حكم الأنظمة الديكتاتورية واتباع منهجية الإغتيال السياسي كبديل عن تداول السلطة.

هكذا نرى أن المجتمع العربي يواجه أزمة فوضى لم يَعْهد لها مثيلاً في السابق، لأن المطلوب منه هو التغيير وليس السلبية أو التحايل على هذا الواقع الجديد. وهذا التغيير يطال البنية الإجتماعية والذاتية في وقت لم يكن مهيأ أو ممهداً له.

من هذا المنطلق نستطيع أن نقول إن التحليل النفسي رغم بدايته المبكرة في المجتمع المصري، إلا أنه لم يلقَ الترحيب اللازم في الأوساط الفكرية العربية، ولا يزال حتى الآن يواجه مقاومة حدّت من انتشاره. لماذا؟ لأن ظهور التحليل النفسي في الغرب متاخم لظهور الخطاب العلمي. فكيف يمكن أن يرفض ويرضى بالأول، علماً، كما يقول لاكان، بأن ذاتية التحليل النفسي هي موضوع العلم نفسه. وهذا منافٍ لأن نقول مثلاً بأن ذاتية التحليل النفسي هي موضوع الدين، لأن الدين يجيبك أنا أتكفل بهذا الموضوع وأعالجه بالطرق المناسبة. والملاحظ أن المجتمعات التي يسيطر عليها الخطاب الديني لا تشعر بالحاجة إلى التحليل النفسي، ولا تجد ضرورة له، لأن موضوع التحليل هو الذاتية الديكارتية التي تبدو كما ركز عليها جاك لاكان بأنها منقسمة منذ أن أصبح الوجود مرهوناً بالكلام. والتحليل النفسي مبني على علاقة الفرد بنفسه، وفيما يتأكد أن الفردية غير موجودة في الثقافة العربية أو تتهمّش أمام الجماعة، أضفْ إلى ذلك أن البنية الإجتماعية العربية لا تزال في أكثر المناطق الريفية قبلية، أي أن الأوديب لا يزال موزعاً ولا يحصر في البنية الثلاثية. فالإنتقال من التوزيع القبلي إلى الثلاثي الأوديبي يتطلب أجيالاً، وإذا ما حصل بسرعة من دون تمهيد

يؤكد مما لا شك به العنف، لأن الإستعانة بالآخر لامتصاص العداء يصبح ضرورة للحفاظ على سلامة الذات.

انطلاقاً من هذا التفاوت في الرؤيا وفي البنية بين الدين والعلم والتحليل النفسي، أتى هذا الكتاب بشكل أضواء متفاوتة على بعض الإشكالات في المجتمع العربي، لا بد أنها ستفتح المجال لاحقاً للمزيد من الدراسات التي لربما تساهم في تطوير الفكر العربي فتحيّد العلم عن الدين وتجعل التعايش ممكناً بدلاً مما هو سائد حيث أن العلم يلغي الدين أو العكس عن طريق العنف.

بدأ هذا الكتاب في شكل حواري يجعل القارىء يساهم في التفكير بدلاً من كتابات أخذت صيغة التكامل، وحصل انتقاء المواضيع حسب توارد الأفكار عن اهتمامات بالمسائل العالقة في المجتمع الحاضر، وقسم آخر كناية عن دراسات تطال مواضيع محددة عولجت من زاوية التحليل النفسي، كون هذا الأخير محصوراً في تحليل الخطاب سواء كان في العيادة أم خارجها. فكل خطاب مقسوم ما بين ذات البيان وذات المبين، وهذه فضيلة التحليل النفسي لأنه يستطيع أن يقول لأي ناطق: قلت كذا وكذا. فهذا الإنقسام في الخطاب يستدعي التأويل والمخرج للإتصال بالآخر، فإذا كان مغلقاً يؤدي حتماً إلى إلغاء الآخر. من هنا بدا هذا الكتاب مدخلاً إلى الخارج، لا يدّعي الإجابة عن كل الأسئلة، إنما يترك للقارئ المشاركة في السؤال كي يستدعي الإجابة.

د. عدنان حب الله

مقدمة

أهناك ذاتية في الثقافة الإسلامية السلفية؟

(1)

بقلم: الشاعر والمفكّر: أدونيس

للفظة نفس في اللغة العربية دلالات كثيرة ومتنوعة تجعل من «علم النفس» و«التحليل النفسي» في الثقافة العربية ميداناً تتشابك فيه العلوم الإنسانية المختلفة، الأنتروبولوجية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية إضافة إلى اللغوية أو اللسانية.

ففي معجم «لسان العرب» أن النفس تعني الروح، وجملة الشيء وحقيقته، والدم، والأخ، والغيب، والعظمة، والكِبَر، والعزّة، والهمّة، وعين الشيء وكُنهه، وجوهره.

ويقال: الدم نفس سائلة.

ويقال: لكل إنسان نفسان: نفس العقل الذي يكون به التمييز، ونفس الروح الذي به الحياة.

هكذا تتمازج الدلالات وتتباين، مما يعقّد ميدان «علم النفس» ومما يشير إلى أن مدار الأساس عند العرب ليس الفرد في حد ذاته، بقدر ما هو الثقافة العربية، الإسلامية برمّتها.

يتّضح ذلك ويتأكد، خصوصاً، في أن الفرد العربي والمسلم يولد وينشأ في ثقافة تقوم على ركنين: الدين واللغة. أو بالأحرى على ركن أساس واحد هو الدين، من حيث أن اللغة العربية هي قوامه التعبيري. ومعنى ذلك أنه يعيش،

معرفياً وأخلاقياً، في ثقافة تنهض، جوهرياً، على الرؤية الدينية للإنسان والعالم.

ويرى التأويل السائد لهذه الرؤية أن المعرفة فيها كاملة ونهائية، بوصفها وصفاً إلهياً. وهي كذلك خاتمة المعرفة، بوصفها خاتمة الوحي، وبوصف النبي الذي نقلها خاتم الأنبياء.

النبوّة الإسلامية هي خاتمة النبوات، أي أكثرها كمالاً، والمعرفة التي تنقلها هي كذلك الأكثر شمولاً و كمالاً. إذاً ليس للإنسان المؤمن بها ما يضيفه إليها، في أي ميدان. كل ما له هو أن يفسّر ويوضح ويطبّق، بانياً ما يحدث على ما تقدّم، وما يحضر على ما مضى.

(٢)

الحقيقة، وفقاً لهذا التأويل الديني، حقيقة الإنسان والعالم، إنما هي في النص، في اللغة، وليست في الشيء أو المادة. هكذا يتغير العالم. ويبقى النص ثابتاً «لا يأتيه الباطل»، كما يصفه الوحي. وفي هذا المستوى، ليس الإنسان هو الذي يمتلك النص الديني، بل إن هذا النص، على العكس، هو الذي يمتلك الإنسان والعالم معاً.

وبما أن الحقيقة، سابقاً ولاحقاً، تكمن في النص ـ اللغة، نصّ الوحي، فلا بد للمؤمن إذا شاء أن يتّبع الحقيقة، من أن يتّبع النص في تأويله السائد الذي تقرّه الجماعة أو الأمة. الاتباعية هي، إذاً، السمة أو الخاصّية الأساسية للعلاقة بين المؤمن والنص ـ الوحي. وهي، تبعاً لذلك، جوهر الثقافة الإسلامية في تأويلها السلفي السائد[1].

---

(1) أستخدم هنا لفظتي «الاتباعية» و«المتبع» بالدلالة القرآنية، كما تفصح عنها عشرات الآيات في مختلف السور. أكتفي، تمثيلاً، بإيراد هذه الآيات الثلاث: ﴿فمَن تبع هُداي فلا خوفٌ عَليهِم ولا هُم يَحزَنُون﴾ آية 38 (البقرة).

﴿قُل إن كُنتُم تُحِبُّونَ الله فاتَّبِعُوني يُحبِبكمُ اللهُ﴾ آية 31 (آل عمران). =

(٣)

يمكن، في هذا المنظور، أن نعطي للاتّباعية اسماً آخر هو اللاذاتية. وأعني بذلك أن ذاتية المسلم الاتباعية أو المتّبع لا تحدَّد بعالمه الداخلي، في استقلال عن النص، وإنما تُحدَّد بما هو خارجه، أي بالنص، بالشريعة، بإجماع الأمة. فذاته «موضوع» تكوّنه التعاليم الدينية. أو لنقل: الخارج الشرعي هو الذي يكوّن الداخل الذاتي للمسلم. فالإنسان المسلم هو إنسان الشرع، إنسان الخارج.

ودور الوعي أو العقل هنا، ليس في أن يكشف عن حقائق خارج النص ـ الوحي، أو في أن يستقصي بحرية، مجهولات الإنسان والعالم، وإنما هو في تفسير العالم والأشياء، استناداً إلى الحقيقة أو الحقائق المعطاة سلفاً في هذا النص ـ الوحي، والذي لا يجد المسلم أمامه إلاّ أن يتقبّلها، ويأخذها جاهزة، كاملة، نهائية.

هكذا، قلّما تعرف الثقافة الإسلامية، وفقاً لتأويلها السلفي، عذاب الأسئلة، أو الشك ومتاهاته، أو الرفض وأبعاده. ليس أمامها غير اليقين وطمأنينة اليقين. ونضيف إنه لا يتاح للنفس المؤمنة أن ترفض ما آمنت به، أو أن ترتد عنه، فذلك مما يؤدي بصاحبها، أو مما يؤدي، على الأقل، إلى نبذها. كل ارتداد إنكار. أي أنه نوع من «القتل» المعرفي لهذا النص ـ الوحي، يوجب أن يسوغ القتل المادي لكل مرتد منكر. فكل مرتد مقتول شرعاً، أو هو في حكم

= ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا﴾ آية 157 (الأعراف).

ومن يريد أن يعرف الألفاظ المرتبطة بالإتباع يمكنه أن يراجع الفعل تبع ومشتقاته في أيّ معجم مفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

وغني عن القول، للمناسبة، أنني في هذه المقالة لا أعالج الدين في حد ذاته، وإنما أعالج التأويل السلفي الإتباعي للنص الديني. هكذا أرجو القارئ ألا يمزج، كما حدث غالباً، بين النص وتأويله وألا يماهي بينهما، تجنباً لسوء الفهم وتشويه القصد والمعنى.

المقتول. وفي «حروب الردّة» المعروفة تاريخياً، نموذج ومثال تاريخيّان تأسيسيان.

من هنا، لا نجد في هذه الثقافة الدينية مجالاً للذاتية الفردية تتحرك فيه، بحرية، إثباتاً ونفياً، رفضاً وقبولاً، شكاً وإيماناً. الذاتية ذائبة في الجماعة ـ الأمة. خروجها إلى دين آخر، أو إلى اللاتديّن، إنما هو خروج من الأمة ذاتها. وبما أن اللاتديّن نزعة طبيعية في الإنسان، كمثل التدين، فإن هذه الثقافة، إذ ترفض الذاتية، والحرية الشخصية في التعبير، باعتناق دين آخر، أو باللاتديّن، تبدو كأنها تحارب الطبيعة ذاتها.

تبدو كأنها آلة لطمس الحرية والذاتية، والتهامهما. خصوصاً أن الطبيعي هو أن يغيّر الإنسان إيمانه بيسر، تماماً كمثل ما اعتنقه. وهو كذلك ألاّ يتديّن بيسر، تماماً كمثل ما تديّن. فالحرية لا المعتقد، أياً كان، هي جوهر الكائن الإنساني.

الإنسان، بتعبير آخر، بحسب التأويل الألفي السائد للنص، يولد في الثقافة الإسلامية كأنه نقطة أو حرف أو كلمة في كتاب هو الأمة. أو كأنه يولد في آلة، بحيث يبدو كأنه مجرد كائن يؤمن بما أُعطي له. مجرد اسم، مجرد شكل، مجرد نمط خارجي من الوجود. وإذا كان لديه عقل فلكي يخدم، حصراً، هذا النمط. وكيف لمن يكون وعيه مجرد وظيفة تفسيرية لنص مقدّس، أن يزعم أن له «أنا» أو أن له «ذاتاً» تُبدع؟ وهذا مما يذكّر بكلمة كاشفة للفارابي يقول فيها: «كل موجود في آلة، فذاته لغيره، وكل موجود في ذاته، فذاته له».

وفي هذا يبدو الدين، كما يمارسه المسلم المتّبع، كأنه ليس حقل معرفة، حقل بحث وتعقّل واستقصاء واستبصار، وإنما يبدو على العكس، كأنه مجرد حقل أخلاقي ـ عملي، وحقل أوامر ونَواهٍ.

المشكلة الجنسية، مثلاً، ليست بالنسبة إليه جنسية، بقدر ما هي أخلاقية ـ دينية. وكذلك الشأن في جميع المشكلات السياسية والاجتماعية، وحتى الشعرية الفنية.

وبدلاً من أن يستقصي نفسه وأغوارها، ينخرط في شبكة الخارج ـ الصلاة، الصيام، الجهاد، الحجّ. . . إلخ يختلط بالجماعة، بالأمة. يذيب نفسه فيهما، ينتثر فيهما وينتشر.

العلاقة هنا بين العالم الخارجي والعالم الداخلي الحميم ليست، والحالة هذه، علاقة حوار وتفاعل وتساؤل، وإنما هي علاقة أمر ونهي. ويمكن، مثلاً، على سبيل الاستطراد، أن يحجّ المسلم المتّبع بقوة العادة أو المحاكاة، أي بقوة الخارج، أكثر منه بقوة الداخل، قوة التجربة الداخلية الروحية. والقول نفسه ينطبق على الصلاة والصيام وغيرهما. هكذا يظل الداخل في معزل عن حالات الانخطاف والنشوة وما يماثلهما.

يظل في حالة كبت، باللغة النفسية الفرويدية، وحالة سرّ، باللغة الصّوفية. وقد يحدث للمسلم المتّبع أن يحيا في تناقض متواصل مع داخله لاندراجه المتواصل في آلة الخارج، كأنه يعيش منفياً أبداً، خارج أعماقه، وخارج هويّته الحميمة.

ما يعقّد العلاقة بين الداخل والخارج هو أن الخارج هنا ليس من صنع البشر، وإنما هو إلهي مفروض بتعاليم دينية، وأوامر ونواه إلهية. وهو إذاً خارج مطلق. وهو، بوصفه إلهيا متعالياً، ينتزع الإنسان من داخليته، مخرجاً إياه من نفسه «الأمّارة بالسوء». ففي كل مسلم متّبع إنسان آخر قابع في داخليته: سر يتعذر الإفصاح عنه. ومن نافل الكلام القول عنه إنه لا يتقبّل مفهومات صوفية كمثل الإلهام والنشوة والانخطاف والاتحاد والوحدة والجذب وغيرها مما يماثلها، بل إن عليه أن ينبذ هذه المفهومات، أن يكون هو نفسه خارجاً، أو شكلاً من أشكال الخارج. كل التباس في هذه المسألة يمكن أن يُعدّ جُرماً أو نوعاً من الجرم. هو، في كل حال، نقص في الدين. فلا بد أن يكون للمسلم المتّبع، جسم اجتماعي خارجي بشكل كامل. وبما أن الداخل غامض، مرتبط بالنفس «الأمّارة بالسوء»، فلا يجوز أن يكون له داخل، خصوصاً أن العالم الداخلي عالم خارج الشريعة إلاّ إذا كان مبنياً بها، أي بالأوامر والنواهي الدينية. فالجواب عن سؤال كهذا السؤال، مثلاً: كيف يجب أن أحيا جسداً

وروحاً؟ لا تقدّمه الحرية الشخصية، أو التجربة الذاتية، ولا يقدّمه العلم أو الفلسفة، وإنّما يقدّمه الدين، حصراً.

العقل هنا «يعتقل» صاحبه، تلقائياً. أو لنقل الفرد «معتقل» سلفاً وبدئياً، بالنص. وإذا أخذنا بكلمة لهيراقليطس يقول فيها: «شخصية الإنسان هي شيطانه»، أي طاقته الداخلية، الحرة، وتذكّرنا أن رسالة الدين الأولى هي قتل الشيطان. فإننا نفهم كيف أن المسلم المتّبع يعيش خارجاً، كأنه الخارج، بعيداً عن نفسه.

ونعرف جميعاً أن هيمنة الخارج أدت إلى ابتكار مفهوم التقيّة عند بعض المسلمين. فالتقية هي فسحة لتنفُّس الداخل. أو هي تمويه للداخل بالخارج، من أجل مزيد من الحرية.

ومع أنها أُعطيت بُعداً دينياً عند أصحابها، فقد سمّاها بعض الفقهاء ومعظم المسلمين المتّبعين نفاقاً. وهي ليست، في حقيقتها، إلا تعويضاً عن سلب الذات، أو عن محو الداخل، في التأويل السائد، الاتّباعي السلفي، للنص الديني.

وقد انعكس محو الداخل، على الصعيد الاجتماعي، في ممارسات شطرت الإنسان، وفرضت عليه ممارسات غير أخلاقية. فالفرد المسلم، في نموذجه الأغلب الأعم، يعمل دون أن يُتقن عمله، ويكتب دون أن يغوص في أعماق ذاته وتناقضاتها. يعيش تحت سقف من الكلام، فوق أرض من العمل: يقول نعم أولاً، بِيَد، وفقاً للحالة، ويعمل بِيَد أخرى.

(٤)

أخلص إلى القول إن «الذات» وفقا للاتّباعية الشرعية، إنما هي «موضوع»، أو كينونة شرعية خارجية. ونعرف، تاريخياً، أن المتصوّفين حاولوا أن يخترقوا هذا الخارج، فعارضوا الشريعة بمفهوم الحقيقة التي هي من عالم الداخل، عالم الحدوس والرؤى، والشطحات، مؤكدين، درءاً للشّبُهات، عدمَ التعارض

بين الحقيقة والشريعة. ونعرف جميعاً أن اضطهادهم وقتل بعضهم، بحجة الخروج على الشرع والدين، أدّيا، لا إلى نبذ التصوّف وحده، وإنما كذلك إلى نبذ القول بعالم داخلي، تصدر عنه المعرفة أو الحقيقة، وإلى مزيد من التوكيد على أنه لا وجود إلاّ للظاهر الخارج، ولا حقيقة إلاّ فيه وحده، مرتبطاً بالنص في ظاهره، وحده.

والحق أن في هيمنة الخارج وطمس الداخل، ما حوّل النص إلى «أسطورة» وذلك بمعنيين:

1 ـ يتمثل المعنى الأول في استحالة نقده أو حتى مناقشته، كما فعل مثلاً، نيتشه وغيره، بالنسبة إلى المسيحية. يستحيل من باب أولى، رفض النص، أو الارتداد عنه. فأن تولد مؤمناً بالنص، هو أن تموت مؤمناً به كذلك. كأنما تجري حياتك فيه كمثل ينبوع عذب: لا كدر، لا قلق، لا تساؤل. وكأنها تجري في اطمئنان كامل، لا تحتاج حتى إلى أن تطرح أي سؤال حول الوجود والمصير. فالنص أجاب عن كل شيء في الظاهر الكوني، وعن كل ما يعمل في الداخل الإنساني. عن الماضي والحاضر والمستقبل إلى نهاية العالم.

2 ـ ويتمثل المعنى الثاني في أن النص يتكرّر كل يوم، كمثل حكاية يحكيها المسلم المتّبع لنفسه، بينه وبينها، أو يصغي إليها يحكيها آخرون، مؤمناً أن هذا النص ليس الدين الحق، وحسب، وإنما هو كذلك خير نص أُرسل للبشر، وأنه المنقذ الوحيد للعالم. وما على الإنسان إذاً، إلاّ أن يؤمن به، عائشاً خارج ذاته، في هذه الحكاية «الأسطورة» ـ الأمّية ، تيمّنا بـ «أمّية» من نقله وبلّغه ـ في مُدوّنته المقدّسة، مُدوّنة الأمر والنهي، مُدوّنة الشرع.

(٥)

كمثل ما انعكس محو الداخل على الصعيد الاجتماعي، فشطر الإنسان، انعكس كذلك على الصعيد الثقافي، وبخاصة الشعري ـ الفني فشطر القصيدة إلى «شكل» ومضمون بحيث تمحور الاهتمام بالشعر على «المضمون»: بقدر ما

يكون متطابقاً مع الظاهر، العام، الجمهور، الأمة، يكون «عالياً»، وبقدر ما يكون متطابقاً مع الداخل، غامضاً، خفياً، ذاتياً، يكون «منحطاً» أو «رجعياً»[1].

وكما تأسس مَحو الداخل في بنى المجتمع الدينية، تأسس كذلك في بناه الثقافية والشعرية. فالثقافة العربية السائدة امتداد لثقافة الفقه. فهي في عمقها «دينية» قليلاً أو كثيراً، بشكل أو آخر. وتمثّل هذا الانعكاس، في القرنين الأخيرين بشكله الحركي الحيوي في نظريات «النهضة» من جهة، وفي الإيديولوجيات والأحزاب العربية السائدة، من جهة ثانية. فهذه الأحزاب تتابع الاتّباعية النصّية، فتلغي الذاتية في سبيل الجماعة ـ المؤسسة، وتنبذ الرأي الفردي الذي يفرّق في سبيل الرأي الجماعي ـ الحزبي الذي يوحّد. وفي ذلك تتساوى أحزاب اليسار وأحزاب اليمين، الشيوعية والقومية. فجميعها تلغي «الهو» في سبيل «الهم» والأنا في سبيل «النحن».

(٦)

الإفصاح الأدبي عن امحاء الذاتية هو التقليد، تقليد الأوائل الكاملين. وهو امتداد للإفصاح الاتباعي النصي عن هذا الانمحاء الذي هو تقليد لما أجمع عليه السلف.

والحال أن تقليد الشعر الكامل لا ينتج، بالضرورة، شعراً كاملاً. وأن

---

(1) نجد في «النقد الثقافي» الذي يقول به الأستاذ الناقد عبد الله الغذامي الوجه أو الامتداد الأدبي للاتباعية الدينية ـ النصّية. وهذا «النقد» ليس إلاّ إسماً آخر للنقد المؤدلج ماركسياً. (ايه أيتها الماركسية، كم من الأخطاء تُرتكب بإسمك).

إنه نقد يطمس الذاتية من أجل الظاهر ـ ظاهر «الجمهور» و«الأمة» خالطاً على نحوٍ مستغرَب بين «أنا» «الشعر»، و«أنا» «الفحولة» أو «النسق». فكل ما يؤكد على استقلالية الذات، على إبداعية الفرد، تحطيماً للنسق الجمعي، وللاتباعية يشار إليه بوصفه «فحولة» ـ نسقاً.

الناقد الشعري هو هنا كمثل الفقيه الإتباعي يريد من الناقد أن يذيب نفسه في «الأمة» في «الجمهور» في «الوطن» وأن ينتثر في هذا كله وينتشر تماماً كما يريد المتّبع من المؤمن.

الجماعة قد تخطئ كما يخطئ الفرد. وفي التاريخ الإسلامي ما يشهد على ذلك. وإن الإجماع ليست له، معرفياً قيمة مطلقة، ذلك أنه يظل إجماعاً من أكثرية الأفراد، لا من الأفراد كلهم قاطبة. ولا تقاس صحة المعرفة أو الحقيقة بمقياس عددي، مقياس الأكثرية والأقلية، إضافة إلى أن الجماعة ليست عقلاً واحداً ببنية واحدة لكي يصل إلى حقيقة واحدة. والمسلمون أنفسهم وصفوا بجماعة قبل أن يهديها الإسلام بأنها كانت ضالّة ـ «جاهلية».

تُرى هل في امحاء الذاتية ما يفسّر انعدام أدب الاعتراف في الكتابة العربية؟ مجرد سؤال.

وأود كذلك أن أطرح تساؤلاً آخر:

هل امّحاء الذاتية نوع من المحاكاة الواعية لشخص الرسول؟ فخاتم الأنبياء لم يكن إلا رسولاً يبلّغ بكلام الله الذي أُوحيَ إليه. لم يقل شيئاً من عنده. كان أمياً، وكانت ذاته تتلقى وتنقل. وعلى المسلم، إذاً، أن يقتدي برسوله سيد المرسلين: أن يؤمن دون سؤال، وأن يتلقى وينقل ويتّبع.

مجرد سؤال يحتاج إلى تأمل طويل.

(٧)

في ما عرضته بإيجاز، ما يشير إلى أن الفرد المسلم ـ العربي يعيش ثقافياً، رهين «محبسين» ـ وفقاً لعبارة المعرّي: محبس التأويل السلفي الاتّباعي للنص الديني، ومحبس امحاء الذاتية في الجماعة ـ الأمة.

وهما محبسان قديمان تمّت محاولات كثيرة في تاريخنا لاختراقهما وتخطّيهما، قام بها التصوّف، كما أشرت، وبعض الفلاسفة والمفكرين والشعراء. غير أنهم هُمّشوا، أو نُبذوا، أو كُفّروا أو قُتلوا بتهم الهرطقة والزندقة والإلحاد، وذلك تبعاً للظرف والحالة، كما نعرف جميعاً. ولا تزال المسألة قائمة. ولا تزال الحاجة إلى اختراق هذين المحبسين ملحّة وكيانية. إذ يتعذّر أن تنشأ ثقافة إسلامية عظيمة، دون هذا الاختراق. ومن الصعب، بل من

المستحيل أن يكون المسلم العربي ذاته حقاً، حرّ اللغة والعقل، إلا إذا خرج من هذين المحبسين[1].

يُفصح العربي المسلم عن نفسه، دون أي قيد، وفي أي موضوع أرضي أو سماوي، إذاً هو موجود. فليس موجوداً إلا بقدر ما يكون حراً في هذا الإفصاح.

باللغة، حرّة، يكون الوجود.

لا حرية للإنسان: تعبير يعني لا وجود له.

وكل فرد يملك لغته الخاصة الفريدة وطريقته التعبيرية الفريدة. لا ذاتية له. خصوصاً أننا لا نعرف الإنسان حقاً إلا من لغته. فكيف تقدر اللغة اللاذاتية، اللاشخصية، أن تعكس وعي الشخص ـ الذات؟ وكيف يمكن أن نفهم السياسي والجنسي والديني عند الفرد المسلم العربي، إذا لم يُفصح عن هذا كله بلغته هو ـ بلغة خاصة به وحده، وفكر خاص به، هو وحده. وكيف يكون الشاعرُ، مثلاً، صوت الجماعة ـ الأمة ولا صوت له هو نفسه؟

أو كيف يكون قادراً أن يحمل رسالتها، وهو عاجز عن أن يحمل صوته ذاته، ولغته ذاتها؟ خصوصاً أن المعنى في لغة الجماعة ـ الأمة، وثقافتها، إنما هو معنى قَبليّ مُسبَقٌ سلفيٌّ، بينما هو في لغة الشاعر ـ الذات بَعْديّ، إبداعيّ، استشراقيّ، يتم الوصول إليه استقصاء وكشفاً.

(٨)

لا يزال الفرد المسلم ـ العربي، في بنيته العميقة، كائناً دينياً، سلفياً، يرث أكثر ما ينتج، وينقل أكثر مما يُبدع. لا يعيش دينه بوصفه تجربة روحية خلاّقة، في الوجود والمصير، بل بوصفه أوامرَ ونواهي يسهر على حراستها الشَّرْع

(1) د. حب الله: النظرية الأولى سنة 1900 وهي تكوين الذات المكتملة من شعور وما قبل اللاشعور.

والشُّرطي. وفي هذا ما قد يفسّر انعدام التجارب الإنسانية الكبرى في العالم العربي ـ الإسلامي، في جميع الميادين الثقافية، وانعدام التساؤلات الإبداعية الكبرى. وفيه إلى ذلك، ما قد يفسّر الأسباب التي تجعل المسلم ـ العربي السلفي لا يعترف بغيره المختلف، بوصفه شريكاً له في الحقيقة. ولا ينظر إليه، تبعاً لذلك، إلاّ بوصفه ضداً أو نقيضاً وضالاً.

كأن على الفرد في هذه الرؤية السلفية أن يعيش كمثل تمثال على صورة النص، لا يتغيّر حتى يأذن الله.

سؤالي الذي أختتم به وأطرحه أمام المحللين النفسيين العرب أصوغه كما يلي:

كيف يحلل علم النفس العربي فرداً لا ذاتية له؟ أو «ذاتاً» لا يُنظر إليها ولا تعيش إلاّ بوصفها «موضوعاً»؟

الفصل الأول

لقاء مع الدكتور مصطفى صفوان

تعريف عدنان حب الله

1 ـ نبذة عن الدكتور صفوان

«الدكتور مصطفى صفوان من كبار المحللين في فرنسا، وقد تتلمذ على يديه الكثير من الأساتذة الذين يعملون في هذا الحقل، وهو لا يزال حتى الآن مستمراً في عمله التحليلي، لأنه باعتقادي، لا يؤمن بالتقاعد (لكي تكسب الحياة يجب أن تعمل للحفاظ عليها، هكذا يقول)، وكذلك، ففي التحليل النفسي لا مكان للتقاعد، على غرار موليير الذي بقي على المسرح واستمر من دون توقف حتى آخر لحظة سيما أن «متقاعد» تعني «مُتْ ـ قاعداً».

صفوان يعمل في باريس الآن وكان من مؤسسي المدرسة الفرويدية الباريسية L'école Freudienne de Paris ولم يكن من المعجبين بلاكان Lacan فقط، ولكن كان يعتقد بأنه صاحب الفكر المتحرر من القيود التي أضيفت على التحليل النفسي بعد فرويد. وقد اعتبر مصطفى صفوان أن لاكان هو أول شخص يتحرر من هذه القيود ويعطي الفرصة للاوعي، كي يترجم ويلتقط، لذلك كان من المقربين إلى لاكان وبقي مدة طويلة معه حتى النهاية، حتى انحلال المدرسة الفرويدية الباريسية. ويجب الإشارة إلى أن المحللين النفسيين بعد لاكان دخلوا في ما يمكن تسميته «الحرب الأهلية» وانقسموا فيما بينهم، وتلبّست الشرعية التحليلية الشرعية العائلية أي الوراثة، يعني أن وريث لاكان

بدل أن يكون من تلامذته المفكرين، فقد ورثه صهره جاك ألين ميلير، وأصبحت الاستمرارية حكماً للشرعية العائلية، أمّا الشرعية التحليلية بمعنى المعرفة باللاشعور (اللاوعي) فبقيت غائبة. وقد توزع التلامذة الآخرون إلى عدد من الفرق والنحل، إلخ.

المهم أن الدكتور صفوان استمر، ووجد أنه بالنسبة إلى مواقفه وبالنسبة إلى مفهومه المتحرر من هذا التجاذب لا يمكن أن يستمر في مغالطات يمكن أن تؤدي إلى تعطيل التحليل النفسي وتعطيل استقرار اللاوعي في عوارض ثابتة، لذلك بقي على الحياد وألّف جمعية اسمها La Convention Psychanalytique مع أحد تلامذة لاكان المرحوم جان كلافرول الذي كان قد زار الجامعة اللبنانية عام 1975. إضافة إلى ذلك فإن للدكتور صفوان الكثير من المؤلَّفات والكتب وله الكثير من المقالات والمحاضرات التي سكب فيها أفكاره وتطلعاته إلى التحليل النفسي. ففي العربية ترجم «تفسير الأحلام» لفرويد وكذلك «علم ظهور العقل» La Phénoménologie de l'Esprit وهي ترجمة بنص عربي للقسم الأول من أعمال هيغل في فترة إقامته في مصر أواخر الخمسينات، وقد هاجر من مصر لأسباب واضحة جداً، وهي أن التحليل النفسي نموذج لما يسمى «الديمقراطية المثلى»، فالتحليل النفسي، مثلاً، يمنح للشخص فرصة أن يتكلم بحرية من دون ارتباك أو تحفظ (بمعنى أن الآخر أي المحلل لا يتدخل ليوقفه أو ليؤثر فيه أو ليفرض عليه آراءه حتى لو كان الشخص الآخر، غير محبب له فمن الممكن أن يعبر عن هذا الشيء كذلك أن يبتعد ويتحرر من كل القيود الاجتماعية الموجودة في الخارج لينصرف في خلال فترة الجلسة إلى تحرير فكره من الروابط المكتسبة والتفتيش عن الحقيقة وغيرها...). يعني ذلك أنه يسود العلاقة التحليلية شيء اسمه روح الديمقراطية بالنسبة إلى التوارد الفكري، فإذا كان هذا النمط من العمل غير متوافر في نظام ديمقراطي فيمكن الاعتبار أنه صار معطلاً. وقد حصل تعطيل من هذا النوع في تجربة الأرجنتين، وتجربة البرازيل، إذ اضطر المحللون جميعهم إلى أن يهاجروا ويهربوا جماعياً بسبب أنظمة دكتاتورية الجنرالات، وهذا أحد الأسباب التي دفعت صفوان لترك مصر.

2 ـ مؤلفات الدكتور صفوان

الكتاب الأول *Qu'est ce que le Structuralisme en psychanalyse?* «ما هي البنيوية في التحليل النفسي؟» ظهر ككتيّب عن دار سوي Seuil يتكلم عن البنيوية في التحليل النفسي، وقد انطلق من فكرة لاكان الذي اعتبر أن البنيوية (Structuralisme) هي في الأصل عيادية (Clinique) أي أن البنية هي العيادة»: «La structure c'est la Clinique»، وحتى لاكان كان يفضّل استعمال (Structuralisme) بمعنى أن العارض كناية عن فعل للبنية (Le symptôme c'est un fait de structure).

الكتاب الثاني هو «دراسة حول أوديب» *Etude sur l'Oedipe* وهو مجموعة مقالات يربطها خيط واحد هو العلاقة الأبوية التي تعرض وظيفة الأب في كل تنوعاتها، يعني الأب الواقعي، ما هو تأثيره في التحليل، هل هو غائب؟ أم حاضر؟ وثانياً الأب المتخيل (Imaginaire) الذي له علاقة مع عقدة الخصاء، وثالثاً الأب الرمزي أو الأب المثالي الذي له علاقة مع بنية القانون. ويستخلص أنه لا يوجد أي فرق أو صراع بين الأب الرمزي (القانون) وبين الرغبة، فإذا اتفقا مع بعضهما، فالإنسان يعيش بانسجام مع نفسه ومع مجتمعه.

الكتاب الثالث هو حول «التحويل» *(Le Transfert)* يتناول فيه نظريات التحويل ما بعد فرويد وما قبل لاكان ويبيّن في المناسبة نظريات عن التحويل وهو كناية عن المسرح الذي يترجم به فعلاً اللاشعور (Le transfert c'est la mise en acte de l'Inconscient) ويعتبرها الحجر الأساسي في العلاج التحليلي.

الكتاب الرابع وهو حول «الجنسانية الأنثوية» *(La Sexualité Féminine)* يعيد النظر في الجنسانية عند فرويد وجونز، ويستخرج مفاهيم معيّنة تفيد بالاطلاع على البنية النفسية عند المرأة.

وهناك كتاب صغير عنوانه «حول تعليم التحليل النفسي» *(Sur*

l'enseignement de la psychanalyse) وهو مهم لكل من يريد أن يتعلم التحليل النفسي عن طريق التجربة التي يمارسها في التحليل الخاص. وهنا يشير إلى أن التعليم في التحليل النفسي خلافاً للعلوم الأخرى لا ينتقل عن طريق المعرفة المكتسبة إنما عن طريق المعرفة المكوّنة للذات؟وهذا لا يحصل إلاّ عن طريق الخضوع للتحليل العلاجي. وكتابه الأخير وعنوانه «الكلام أو الموت» *(La Parole ou la Mort)*، موجّه لكل من يهتم بعلاقة الإنسان بالإنسان، وكيف يمكن أن تتطور العلاقة إلى صراع مميت، أو يمكن أن تتطور إلى نوع من الحياة السليمة والتعايش المتبادل بفضل تدخل عامل الحوار عن طريق اللغة. وهو يشير إلى أهمية اللغة، فما بين الإنسان والإنسان صراع مميت إذا لم تدخل اللغة كطرف ثالث.

3 ـ المداخلات

د صفوان: كنت سأقول للدكتور حب الله إنه دائماً عنده عطف كبير نحوي وهذه حاجة تربكني. ولكنها طبعاً لا تقلل بأي حال من الأحوال من شكري وامتناني و. . . لكن، لمّا تتركني وجهاً لوجه معكم فأنا أرتبك أيضاً مجدداً، حول الموضوع الذي تريدونني أن أتكلم فيه. . . كلمة عن ماذا؟

س ـ دة. أن: توجد عدائية للتحليل النفسي وتحديداً للغة اللاكانية، مما يولد في اللغة العربية مقاومة لها من المثقفين وعلماء النفس بالذات. نريد أن نعرف عن هذه المقاومة، أقصد كونك مصرياً؟

د. صفوان: فرويد ككاتب يمكن القول إنه كان ذا عبقرية في إحساسه بلغة الكلام. يعني أن واحداً عنده عبقرية باللغة مثل أي واحد عنده عبقرية بالرموز الرياضية. مثل كبار الرياضيين، مثلاً (Gauss)، كان وهو طفل، يحل مشكلات رياضية تربك كبار الرياضيين في عصره.

فرويد عبقريته بإحساسه باللغة ظاهرة في كتبه طول الوقت، لا توجد صفحة إلا ونجد فيها سطراً من بيت شعر، وأغنية، وحكمة مأثورة. دائماً كلامه هكذا عبر الإشارات! ثقافته في المحل الأول ثقافة أدبية. وغير ذلك هو كان يريد أن

يعرّف أفكاره للجمهور. بوجه عام طبيعة أسلوبه موافقة للغرض هذا. ونجح في أن يعمل بأسلوب جذّاب ونال جائزة غوته في الأدب. ولكن ذلك لا ينفي احتمال التفسير ولا يوجد في الدنيا أسلوب يمنع هذا. فهذا غير ممكن، يعني حتى ديكارت (أنا أفكر فإذاً أنا موجود) وسواه اشتغلوا عليها قروناً، فأياً كان وضوح الكلام فالتفسير دائماً ممكن والتأويل والاستنساخ مستمّر.

أما بالنسبة للاكان، الغرض من كتابته لم يكن الجمهور نفسه؛ الغرض كان التلامذة أعوانه وهو نفسه يقول ذلك: إن غرضي هو التحضير (Formation) فالغرض مختلف والجمهور مختلف، وربما أن الغرض المقصود هو التحضير فالهدف من أسلوبه أنه يجعل الذين يوجّه إليهم الكلام يشعرون بواقع اللاشعور (Réalité de l'inconscient). من هنا استخدم في كلامه كل حيل اللاشعور (Inconscient). وبالتالي نرى أن كلامه يقتضي شروحاً تماماً كما الواحد حين يترجم حلماً يحتاج تفسيره إلى شروح. وهذا طبعاً مبرر. وكما قلنا بالنسبة للغرض الذي كان يتوخّاه فرويد إنما كان يقتضي أسلوباً هو موهوب له؛ كذلك فإن غرض لاكان الكلام عن اللاشعور بلغة اللاشعور، يقتضي أسلوباً موهوباً له لأنه رجل سنوب (Snob)[1] بالمعنى الجميل للكلمة، لأنه عندما يتكلم كان يتوقف عند نقطة لا أحد يتوقف عندها مثلاً، وهو ما كان فريداً من نوعه من هذه الناحية، يعني «كوجيف» أيضاً كان رجل سنوب جداً بالمعنى نفسه. مثلاً عندما يقرأ «البانكيه» وهي مائدة أفلاطون، يقف عند ضحكة أرسطوفان ويرى في فهمها مفتاح فهم المحاورة كلها. الالتفاتات لخبايا من هذا النوع هي السنوبية (Snobisme).

من الناحية الأدبية هو رجل سنوب وغرضه يتّفق إذاً مع مواهبه فكانت النتيجة هي الأسلوب الذي تحكيني عنه حضرتك.

وهذا لا يمنع أن التكوين له مظاهر متعددة. فلا يمكن الكلام في المراقبة العيادية (Supervision) أو تحليل المراقبة (Analyse de contrôle) كما

(1) كلمة إنكليزيّة، بمعنى الشخص المستمتع بكل ما هو دارج.

في المحاضرات (Séminaires) فالأسلوب المستغلق المليان بصيَغ نحوية في منتهى التعقيد يسمونها (Gongorisme)[1]، كل هذا كلام لا معنى له في المحاضرات الموجهة للتلاميذ لأن الكتابة شيء والمحاضرة شيء آخر، فأسلوبه في المحاضرات كان أسلوباً آخر خالياً من التعقيد هذا. في الكتابة، الواحد عنده وقت ليعمل ما يريده، لكن الذي يحاضر ليس عنده وقت. فكان له أسلوبٌ ثانٍ أوضح، لكنه مستغلق أيضاً، أقصد لا يقول ما يريده مرة واحدة، لكنه يعطيكِ مفاتيح، فإما أن تفهمي وإما لا. مثلاً في المحاضرات عن الرغبة وتفسيرها يتكلم عن دالّ (Signifiant) غير موجود (Qui manque) إذا أردت أن تحطّي سؤالاً عن رغبة الآخر، فأياً كان الجواب تقولين إنه يقول هذا ولكن لماذا؟ ولكن ماذا وراء ذلك؟ مع استحالة الوقوف عند حد. إذاً يوجد دالّ ناقص (Signifiant qui manque) وهنا يسأل لاكان: هذا الدال الناقص ما هو؟ واضح إنك لو ردّيت على السؤال وقلت ما هو، كان معنى ذلك إنّه غير ناقص بل بالعكس ممكن أن يُقال. ومع هذا تجدين لاكان يقول:

هذا الدالّ هو القضيب أو الفالوس! (Le signifiant, c'est le phallus!).

طيب ما الحكاية، من أين جاء القضيب Phallus هذا باعتباره دالاً لا يدخل في نطاق الكلام؟

أنا أقول لحضرتك الكلام هذا، لأجل الذي لا يقصد كلام أسود على أبيض، لأنه هناك كلام لا يقال أسود على أبيض إلا أنه يعطي مفاتيح الفهم. فمثلاً تجدينه قبل أن يطرح السؤال عن الدالّ الناقص قد وقّف الكلام ليقول للمستمعين:

سأقول لكم حكاية لأهدّئ أعصابكم؛ ثم نجده يقول حكاية ليس لها أية علاقة ظاهرة بالموضوع. نكتة قالها داروين في كتابه عن التعبير عن العواطف

(1) نسبة إلى الشاعر الإسباني لويس دي غونغورا إي إرغوت (1627 ـ 1561). يرادفها لفظ cultisme بمعنى طقوسيّة أو إتباعيّة. (ر. مقدّمة أدونيس).

(L'Expression des émotions)، نكتة داروين ذكرها لأنها تطرح على نفسه سؤالاً. النكتة تتلخّص في إنه في مجتمع إنكليزي دار الكلام على واحدة اسمها ليدي كوك أو ليدي يورك، مريضة والمفروض أنها كانت مسنّة جداً وكانت دائماً مريضة. وكل الناس بانتظار أجلها، واحد من المشتركين في الحديث قال: أنا سمعت إن الليدي يورك (was overlocked) أي أنها إتنست أو أفلتت من يد الموت. حضر الموت... لكن من غير أن تنطق بكلمة... فتأثير النكتة هنا ـ يعني لمّا تواجهك بالموت من غير ذكره ـ هو الضحك على طول... فداروين كان يستغرب. ما هي اللعبة التي تجعل الشيء يحضر من غير أن يُسمّى؟ نرجع للسؤال عن الدالّ الناقص: معناه أنه يحضر من غير أن يُسمّى. يعني لمّا الواحد يقول القضيب (phallus)، فكلامه يشبه كلامك عن الموت: سَتقولين كلام فارغ. الموت إذا حضر، حضر بالطريقة البهلوانية هذه. هناك حاجات لا تقال وإذا قيلت يعني سمّيت لا تؤدي معناها ومعناها لا يأتي إلاّ عن طريق الـ (Rhétorique)، أو الصيغ البلاغية مثل الاستعارة والمجاز، الخ.

هذا مثل دلالة على أسلوب لاكان في المحاضرات، أسلوب لا يعتمد على اللعب باللغة إنما يستند إلى إعطاء المفاتيح من غير أن يحسّ أحدٌ، إلاّ إذا انتبه... وربما يبان من كلامي أن لهذا الأسلوب اتفاقه أيضاً مع طبيعة الموضوع.

يبقى البند الثالث من التحضير (Formation) وهو المراقبة (Supervision) العيادية أو تحليل المراقبة (Analyse de contrôle). من الناحية هذه، هو كان مقلاً جداً ولكن في منتهى الوضوح. وهو لا يعطي تفسيراً: اعمل هكذا وقل كذا. وهذه نقطة له الحق فيها وأي واحد يقدر يشهدلك، جاء واحد وقلتِ له على افتراض: إنت تروح تقول كذا وكذا للمريض الذي تحت يدك، فيتبين إنه لا يمكن لجملة أن تصل في مثل هذه الحالة مثل ما هي؛ ثم إذا وصلت، في موقف ثانٍ يختلف، تبقى الجملة حاجة ليست لها أي قيمة. فأنا أقول لك حاجة من الحاجات التي كوّنتني في (الكونترول) مع لاكان.

أنا تحلّلت مع واحد كان يشتغل في التحليل كأنه دارس نصوص (Philologue) وليس كأنه عالم نفس (Psychologue). بالصدفة فاكر إن مرة كان عندي واحد كان عامل نجارة في شركة عربيات وكان شاباً صغيراً عنده حالة عجز جنسي Impuissance sexuelle وكان شاباً شيوعياً لكنه كان شاباً غشيماً أيضاً. جاء مرة في جلسة من الجلسات وحكى كيف إن ابن صاحب المصنع (Patron) جاء. فوجدت أن هذا الشاب وهو على الأريكة (Divan) ابتدأ يدخل في عملية هجوم غير منتظرة، ليس مجرد شتيمة، إنما ابتدأ يتقصاه جزءاً جزءاً: أزرار القميص ما شكلها، وكمّ القميص كيف طالع، كما يقول لاكان، الكره يتوقف على الملامح (La haine s'arrête sur les traits)، لقيته واقفاً هكذا كما لو كان بركاناً من الحقد قد انفتح. وفي النهاية قال: كما لو كنت أمارس العادة السرّية (C'est comme si je venais de me masturber). فطبعاً في لحظة كهذه يشعر فيها السامع بمرحلة المرآة (Le stade de miroir) بكل التوتر المميت (Tension) الخاص به، لأنه كان يجب أن ينبهني لها: هذا ما أشار إليه لاكان بالتأكيد. تستطيعين القول أن إشارة كهذه قد غيرت نظرتي (الرؤيا) للعيادة (Clinique)، للمعطيات العيادية في التحليل. هذا مثل من الأمثلة.

فإذاً في المراقبة (Contrôle) لا توجد الحيل التي تأتي في المحاضرات ولا الألعاب اللغوية التي تجيء في الكتابة.

س. د. ب: د. صفوان هو مترجم لتفسير الأحلام أواخر الخمسينات. وقبل الدخول في النقاش حول التحليل النفسي، أود أن أسأل سؤالاً حول هذه الترجمة وحول ترجمة أخرى له لكتاب هيغل «علم ظهور العقل». ونواة هذه الترجمة وجدتها في الفكر المعاصر سنة 1970 والتي ظهرت فيما بعد في دار الطليعة.

أود أن أسأل بداية حول خبرة د. صفوان في اللغة العربية عند ترجمة هذين الكتابين الهامين في تاريخ الفكر الإنساني.

سؤال آخر يتعلق بالتحليل النفسي اللاكاني. هناك صيغة ملغزة بالنسبة لي

عند لاكان، اللاشعور (اللاوعي) مركب كتركيب اللغة (L'inconscient est structuré comme un langage)، فهل اللاوعي كاللغة، هل هذه استعارة (métaphore) أم شيء حقيقي؟ خاصة أن مفهوم اللغة (Langage) بالفرنسي مبهم حتى عند سوسير فهذه فرصة لنا لنعرف الفحوى الحقيقي لصيغة لاكان.

د. *صفوان*: بالنسبة للسؤال الأول عن علاقتي أنا باللغة العربية. حضرتك عارف أنّي مصري ومن الثلاثينات والأربعينات وبعد ثورة 19، ومن أواخر القرن 19 الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورفعت الطهطاوي، وبعد دخول الصحافة بفضل اللبنانيين الذين أسسوا المقتطف والهلال والأهرام، بلغت اللغة العربية أقصى إبداعها، كان هناك كتّاب مثل طه حسين، والمازني، والعقّاد وغيرهم. الأقلام في كل مكان، مجلة الكاتب والرسالة، أحمد حسن الزيات وزكي مبارك... وكانت الصحافة في أوجها. وكان يوجد ما يسمى المواطن (Patriote) لأنها كانت حركة التحرير من الاحتلال الانجليزي فالجورنال كانت أهميته عند المصري مثل أهمية رغيف العيش في هذا الوقت، وكانت الناس تنتظر الافتتاحيات في البلاغ أو كوكب الشرق. علاقتي باللغة هي أنّي تربيت على أقلام كويّسة إلى جانب دراستي بالكتب المأثورة مثل كتاب الجرجاني «إعجاز القرآن». علاقة تربت على كبار الكتّاب سواء في الأدب العربي القديم أو أدب العصر الذي أنا كنت فيه. وأحب أن أذكر أيضاً أنّه عصر كبار المترجمين هناك مترجم اسمه فخري أبو السعود ترجم رواية (لتوماس هاردي). عندما يصف هاردي كيف وقع ضوء الشمس على عين «تسي»، يأخذ 3 صفحات. أنا عندما قرأت الرواية قلت إنه لا توجد حاجة تعصى على اللغة العربية، حتّى مرة كان لنا صديق (محمد حسين بدوي) أستاذ في أكسفورد لم يصدقني، فلما ذكرت له ترجمة هاردي قال لي: أنت تذكر إن هذه الترجمة الوحيدة للكتاب التي فازت على الأصل. أنا تتلمذت على يد كبار المترجمين.

بالنسبة للاشعور (اللاوعي) المركب كتركيب اللغة هذه التأدية الوحيدة لها، فعندما تنظر في ما هي العيادة النفس ـ تحليلية clinique psychanalytique تجد أنها ما يقال في الجلسة (الخطاب الذي يقال في الجلسة) le discours

ومن هنا قال لاكان الخبرة التحليلية هي خبرة qui se dit dans une séance
الـــــخـــــطـــــاب L'expérience du discours psychanalytique est
l'expérience

وتلامذته تبنوا مفهومه، بينما الناس كانت تحلل أشياء أخرى مثل السلوك، الطبع، أو الشخصية وما شابه ذلك من المعرفة المكتسبة.

والسؤال عن الخطاب (discours) لا معنى له إلاّ إذا كان يعبّر عن واقع (réalité) من هذا القبيل.

الذي يفسر رأي لاكان هو أننا نجد في النظرية الثانية (deuxième topique) لفرويد[1] هو عن الهُوَ والأنا الأعلى ومثال الأنا (idéal du moi) تذبذب مفهوم الأنا.

فهو من ناحية وظيفة مضلّلة (une fonction de méconnaissance) وموضوع من موضوعات الليبيدو، وفي الوقت نفسه له وظيفة واقعية (fonction d'une réalité) والذي حصل لأسباب متعددة ـ هذا ويجعلنا نراجع تجربته مع الذهان الهذياني ـ هو أن لاكان حَسَم وأخذ الأنا على أنه تضليل (méconnaissance). فإذا هو هكذا، فما الذي سيصححه؟ التحليل كلّه كان قائماً على فكرة أن المحلّل هو الذي يمثل الصلة بالواقع وهو الذي يصحح.

مثلاً لاغاش (Lagache) كان يقول إن في التحليل قسمين، قسم تقول فيه للمريض: خلينا نخرّف (déraisonner) وبعد ذلك قسم تقول له فيه: تعال نعقل: وفي تعال نعقل تورية أو تبيّن له كيف ابتعد في كلامه عن الحقيقة، تحت تأثير الهوام (Fantasme). كل نظرية المحلل مبنية على أساس أنه مرآة يسقط عليها المريض تخيلاته.

---

(1) د. حبّ الله: صفوان في حديث لاحق يتنصّل من هذه الفكرة ويعترف بأنه أخطأ ولم يقدر التمييز. برأيه لا يختلف التحليل النموذجي عند الشرقي عن الغربي. ولكن تبقى هذه الفرضيات محققة، لأن البنية البطريركية السائدة في الذاتية العربية تشعره بالحاجة إلى الأب المثالي الذي يترجم في حقل التحويل. وقد تشكل برأيي عقبة أصعب مما هو بالغرب لكي يقيل الأب من هذا المنصب وبالمناسبة المحلل.

لكن الواقع هو أنّ الحقيقة لا تنتظرك حتى تُقال. هي تقول نفسها بنفسها وهي مستغنية عنك وكلما أنت توقفت عن اعتراض طريقها كان أحسن. هذا معنى الحقيقة تتكلم La vérité parle.

وهذا الذي يقوله فرويد (واستشهد به لاكان) في الفصل الأخير من دراسات حول الهستيريا *Etudes sur l'hystérie*، استشهد في كذا صفحة، فرويد كان يصف فيها ما سببته وضعية المواد المتأهبة (la disposition du matériel) خلاصة كلامه أن الذكريات تتجمع في شكل دوائر مرسومة حول مركز واحد يمثل النواة المرضية (Noyau pathogène). يصف كيف أن الخطاب (discours) في أثناء الجلسة يأخذ شكل خط ينفذ من بين الدوائر وتزيد المقاومة كلما اقترب من النواة المرضية.

الأنا تظهر هنا كحاجة تعترض اقتراب الخطاب (discours) مما يخفى على الشخص. وهذا يظهر في مواقف متعددة، مثلاً تجد أن الشخص يقف في كلامه مرة واحدة لأن خيط أفكاره انقطع. أو أن العرض ازداد حدّة، أو مرة واحدة ينتبه المريض أو المتكلم لشخصك أو للمكان. تعريف التحليل كخبرة الخطاب (expérience du discours) يغيّر كل موقفك من ناحية تفسير المقاومة. لن تقول له أنت تقاوم تفسيري وإنما ستقول له أنت أخذت بالك مني مثلاً أو أن حبل أفكارك انقطع أثناء كلامك في الموضوع الفلاني، لأنك تنسب المقاومة إلى خطابه هو وليس إلى تفسيرك أنت. وهذه من الأشياء التي لم ترضِ الكثيرين من المحللين الشبان أيامنا، لأنهم يريدون أن يكونوا هم ممثلي الحقيقة. المهم لو نرجع لمسألة «اللاشعور (اللاوعي) المركب كتركيب اللغة» فحضرتك لو أخذت التحليل على إنه خبرة الخطاب فهذا يتطلب أن الحقيقة لوحدها تنطق، وما دامت الحقيقة تتكلم فهي مركبة كتركيب اللغة. للجملتين المعنى نفسه، الحقيقة تتكلم، واللاشعور)اللاوعي(مركب كتركيب اللغة.

س: نريد أن نعرف رأيك بالنسبة لجلسات التحليل النفسية القصيرة la séance courte التي كان يقوم بها لاكان 3 دقائق و5 دقائق.

ج. د. ص: أنا اشتغلت مع لاكان سنين تحت المراقبة supervision وعمري ما سمعت منه أي دعوة لقطع الوقت أو شيل المريض من عن السرير (divan) أو توصية بذلك. ولا سمعت أنه أوصى أحداً أيضاً بهذه الطريقة. الموضوع الوحيد الذي دافع به عن فكرة قطع الخطاب (coupure) كان في الصفحات الأخيرة من «محاضرات» (*Séminaire*) الرغبة وتأويلها (Le désir et son interprétation). دافع عن فكرة أنه لا داعي لأن نفرض وقتاً منتظماً لكل جلسة، بالعكس القطع مهم أيضاً لأن علاقة الشخص بالمتبقي أكبر من علاقته بالممتلك، فتطبيقاً لنظرية عامة تستخدم قطع الخطاب كمنهج له معناه. لكن أنا نفسي في كتاب سيصدر، لاحظت أنه ما دام الواحد يوصي بالقطعية، فعليه أن يقول ما هي معايير (critères) القطع. المسألة إذن تحتاج للبحث. لكن في أوقات تجد أنّ المتكلم لمس نقطة بدأ عندها القلق الشديد، وإذا تركته سوف يستحيل التحكم به. فالأحسن أن نوقف الأمور هنا. وأحياناً الشخص من الدقائق الخمس الأولى يقول لك لب الموضوع، فبعد ذلك لو تركناه يتكلم فسيضيع المغزى ويغرقه في فيض من الكلام التافه. فأنا أقول له هنا أن المهم قيل. نقف هنا... إذاً المسألة في حد ذاتها ليست بالشكل المخيف، وهذا هو تغيير وقت الجلسة. هنا حكاية التطبيق مرة ثانية: ما هي معايير القطع المحكمة؟ Critères de bonne coupure ? الموضوع هذا ما أعطاه أحدٌ حقه بالبحث ولاكان أهمله مع أنه كان يجب أن يوفّيه حقه. وغير ذلك، يحكى أنه كانت الجلسة تنعقد لثوانٍ فقط ربما فيها شيء من الحقيقة، وتزايدت لأنه هو مع الوقت فقد صبره impatient مثلنا كلنا يعني لأننا مع الوقت نتعلم أقل وما تقدر تشتغل إلاّ مع الناس الذين يستأهلون، وهو كان يلجأ للطرق هذه ويمكن كانت تنفع بعض الناس الذين يشتغل معهم... ولكن لا أستبعد ما يسمى بالفرنسية التجاوز (abus) لأنه غير معقول كل الذي نسمعه، هذا تهويش وكذب يعني... كثير محتمل... وما ألحّ عليه أن فكرة القطع والوقت المتغير temps variable ليست فكرة همجية بل مؤسسة على فكرة سليمة، مؤسسة على منطق.

د. *حب الله* : اسمح لي أن أضيف، عن تجربتي مع لاكان كنت أعمل تحت مراقبة Supervision معه، وبعض الأحيان تدوم الجلسة خمس دقائق أو عشر وأحياناً دقيقة. وأنا كنت أستغرب وأنا خارج كنت ألتقي مع من كان قبلي على الدرج، وفي هذا الوقت كان لاكان يرى قضايا ما كنت أراها في ذلك الوقت، وحصل مرات أن الجلسة كانت تدوم أكثر ممّا أتوقّع. مرة هاتفته ولم يكن عندي جلسة معه، وشعر لاكان من حديثي أنني قلق على مريض عندي والقلق شعرت به شخصياً وكانت الساعة 30، 6 مساءً، وقال لي تعال فوراً، يعني عنده نوع من الاستعداد الدائم disposition.

أتيت عنده وبقيت عنده حتى الساعة 30، 7، وبقي معي ثلاثة أرباع الساعة وفهمت منه أن المريض كان في حالة هلع فقد حرّك الخوف في نفسي لأنه كان ذهانياً ولم أشعر بذلك Si le patient... m'a angoissé il était psychotique، والجلسة طالت حتى أدركت نواته الذهانية. وجهلي به كان سبباً في اشتعال قلقي. فهذه العبرة كانت كافية لكي تجعلني أعيد النظر في إستراتيجيتي معه وتخفف من قلقي، إذ إن المعرفة حلّت محل المجهول. ففي أكثر كتاباته ركّز لاكان على الوقت في الجلسة وكيفية استعمال هذا الوقت لمصلحة قطع الخطاب أو توصيله إلى نقطة محددة، ولا يجوز حسب نظريته، حبس الخطاب في زمن محدد وإلا فقد عفويته وتسلسله.

لذلك كان حريصاً بالدرجة الأولى على أن يحرر الخطاب من سجنه الزمني على غرار اللاشعور (اللاوعي)، ففي زمن فرويد وبعده (Post Freudienne) كانت الجلسة 50 دقيقة. لا دقيقة ناقصة ولا دقيقة زائدة. وهذا ما ولد نوعاً من الأنا الأعلى التحليلي Surmoi psychanalytique كما هو الأنا في الطقوس الدينية، وعند المحلل إذا ما حصل ونقّص دقيقة أو زاد دقيقة يشعر بالذنب. لاكان كان ضد هذه الفكرة واتبع إطار الجلسة ذات النهاية المتقلبة وبنى عليها فعاليتها بالنسبة للعُصاب الهُجاسي Névrose obsessionnelle حيث يمكن أن تبقى القصة مبرمجة في جهازه القهري مدى الحياة حتى تصبح طقساً Rituel يضاف إلى طقوس الهجاسي.

السؤال إذاً أين تتوقف؟ هذا السؤال الذي طرحه د. صفوان إنه القطع c'est la coupure أي معناه أنه ضد هذا التوقيت.

هناك جماعات أخذت العملية بالمفهوم العكسي تماماً، أي إذا كان لاكان ضد الجلسة المرقمة، فإن هؤلاء اعتمدوا الجلسات القصيرة ورقموها ولكن رقموها بتقصيرها على غرار الذين طوّلوها.

د. م. ح.: أرحب بأستاذي، لم يأتِ كثيراً للبنان، لكنه كثيف الحضور في قسم علم النفس. هناك مجموعة خواطر تدور في بالي اختار منها اثنتين.

الأولى: حضرتك عملت بالأوديب ومسألة السلطة وهذه من اهتماماتك في التحليل النفسي، فهل يا ترى بالنسبة لمسألة بنية اللاوعي La structure de l'inconscient وجدت أن هناك فروقاً بين بنية اللاوعي المشرقي واللاوعي الغربي على المستوى التحليلي لأنه عندك خبرة مع الاثنين.

السؤال الثاني: حول مستقبل التحليل النفسي كطريقة تأخذ نفسها كمشروع وجودي، مشروع بناء حياة، ما رأيك بهذا الغزو الأميركي والهيمنة الأميركية على علم النفس وطرق العلاج النفسي المتكاثرة والسريعة والقصيرة؟ كيف يستطيع التحليل النفسي التعامل معها وحفظ حقه في السوق؟ شكراً.

د. صفوان: بالنسبة للسؤال الأول: طرحناه سابقاً في باريس وكان موضوع محاورة؛ المفروض أن التحليل النفسي لا يتماشى إلا مع العقليات العلمية بالمعنى الذي أتى بعد ديكارت أو التي عندها فكرة عن العلم. مثلاً واحد عايش في مجتمع له طرقه في العلاج، التعويذ السحر والرّقي، هذه المجتمعات لها طرقها وبالتالي الشخص لن يفكر أنه سيأتي لعندنا.

وهذه المجتمعات لها طرقها الخاصة في التصرف مع الاضطرابات، فمثلاً طفل صغير ملتصق في مجتمع النساء ولا يريد عمل التحول إلى الذكورة، فلن يقولوا عنه إنه عبر ـ جنسي (Transsexuel) فيتركونه ويضحكون منه. وآخر مجنون ربما يؤهله ذلك لبعض الوظائف كساحر مثلاً، فلهم طرقهم مع الذهان (Psychose) والعصاب (Névrose) ولن يأتوا لعندنا مثلاً. ويصحّ أن تكون

البنية الخاصة بالأوديبي (Structure Oedipienne) لكننا لا نقدر البرهنة عليها، لكن ذلك لا ينفي أي احتمال. وهذه تطبقها على أي بلد. حتى البلاد الأوروبية لا تخضع كلها لنفس العقلية. فصياد سمك في البريتاني (Bretagne) أو واحد راعي غنم في البيرينه، كذلك الفلاح المصري لن يأتي. وحتى إذا أرسل إلى الدكتور سيبقى طلبه بحاجة إلى البركة مثلما نحتاج نحن إلى الدواء من الطبيب.

إذاً من ناحية القبول بوجه عام، نستطيع القول إن كل الفرق بين الشرق والغرب بشكل عام هو أن الشريحة التي تتعامل مع التحليل النفسي في الغرب هي شريحة أوسع نسبياً من الشريحة الموجودة في الشرق، لأن الشريحة الموجودة هنا هي طبقة الأطباء والمثقفين والفنّانين وهذه الطبقة طبعاً في أوروبا أوسع من هنا.

وعندما أسترجع ذكريات تجربتي في مصر، وكان زبائني جامعيين، يوجد اختلاف يأتي من طبيعة اللغة وطبيعة السلطة. وهذه نقطة جامدة وسأقولها كما هي في فكري وليس كعقيدة. هي أنه بالنسبة لتكوين اللغة فالكلام الذي قالته السيدة بلقيس في المؤتمر إنه لا يوجد عندنا (verbe être) جدير بالذكر. فعندنا وظيفة الرابطة (copule) غير موجودة، وإذا كانت الجملة في الزمن الماضي يستخدم فيها «كان» (وهي الرابطة هنا)، إلاّ أن «كان» ليس لها معنى être.

ولما تأخذ المصدر ولا يكون بمعنى l'être، وإنما يأتي بمعنى الكون Cosmos ويعني المحل بالذات الذي يرتسم فيه تراتب (Hiérarchie) أو ترتب الأشياء بعضها فوق بعض في درجات. ولما تجيء تعبّر عن الوجود تستخدم كلمة «وجد» ومعناها في القاموس (أدرك الشيء بعد أن فقد) وتجيء استخداماتها لمّا تقول ?est — ce que Pierre est chez vous هل بيار موجود عندكم؟ (بالعربي) ففكرة الوجود نفسها لا تسمح إلا بفكرة الوجود المقيد بزمان ومكان. إنما الوجود بالمعنى To be or not to be هنا لا تعني To be or not be هنا «الكون» بالمعنى الذي يتجرد فيه الفعل من كل تحديد

Détermination ومن كل تكييف ملموس؛ غير موجود عندنا. وهذا يجعل بعض أبواب الفكر مقفلة، فيكون من الصعب جداً انتقالنا إليها أو نقلها إلينا. فأنا أعتقد أن كل لغة لها فلسفة متضمنة فيها، (وهنا ندخل في مجال الآراء التي لا يمكن أن تتعدى نسبة صحتها 50%).

أنا رأيي أن تركيب اللغة العربية وفلسفتها المتضمنة تعطي لكل شيء حضوره في مكانه في طبقات فوق بعضها. إن تركيب السلطة لدينا هو تركيب هرمي. ليست صدفة أننا نحن خلقنا الهرم، الهرم هو الصورة المجسمة للتراتب الاجتماعي Hiérarchie sociale وتبقى القمة التي نسميها الرئيس من «الرأس». الواقع أن الحاكم عندنا هو شخص لا مسؤول Irresponsable، أو هو مسؤول Responsable قدّام ربنا، قدّام ضميره، ولكن هذه معناها مسؤولية لا توجد عليها أية رقابة فعلية. أنا أرى هنا وجود فلسفة هرمية متضمنة في اللغة ووجود نظام هرمي متحقق في المجال السياسي وهذا هو الفرق بيننا وبين الغرب، نظام الحكم مختلف وتركيب اللغة مختلف. يبقى الفرق هو أن صورة الأب المثالي (Père idéal) تبقى مشكلة، التحويل Transfert يبقى أصعب بكثير وهو يتحلل في الأغراض العلاجية فيسمونه إنهاء التحويل (Liquidation de Transfert) وهذا لا يحصل لأنه مثلاً عنده مشكلة، فأول ما يحلها لا يعود يحتاج أكثر. وحتى يتخلص الواحد من مأزق سيء معين أو يسترد قوى عقلية حرم منها تحت تأثير حداد أو صدمة، ممكن التحليل يؤديها من غير ما نوصل للنهاية، لكننا نجد أن التحليل الذي يُستكمل لآخره يكون مع الناس المحترفين، ويجيب كل تأثير على أعمالهم، هؤلاء الذين يحتاجونه يروحون لآخر الشوط. لكن بوجه عام تحس أن إمبراطورية مثال الأب مدعومة بالأب المثالي(L'empire de la figure idéale du père donc le père idéal) هي سلطة شخصية الأب المثالي، الملموس لدى العملاء هنا في الشرق أكثر وأوضح من الذين اشتغلت معهم في الغرب[1].

---

(1) يقصد بذلك صفوان أن الغرابة (étrangété) شعور ينتابنا عندما نصادف موضوعاً لا يجد مكانه في السلسلة الدّالة، وهو بنفس الوقت يحمل مشاعر أليفة كانت مكبوتة، على غرار ما شرحه فرويد عندما إلتقى بصورته في المرآة واعتبرها آخر (انظر كتابه الغرابة).

وأنا رأيي مثل رأيك في الغزو الأميركي. . . يوجد اتجاه بوجه عام، نجاح العلم مذهل La toute-puissance de la science. إذاً كنه العقلية الدينية هو الإيمان بكل القوة، فالعلماء أيضاً لهم إيمان بالعلم وهو عنصر يُبنى عليه كل تصرف، القدرة المطلقة للعلم نتيجتها، الطلب عنده أشد من الرغبة وبالتالي كونك تطلب منه، يتكلم وتعطيه فرصة لتسمع لكلامه، هو يريد وضعك على المحك عندك دواء أم لا، الاتجاه الجديد للطب العقلي (Psychiatrie) في العالم الأميركي يتفق مع التغير في العقليات بناء على التقدم الذي حصل في العلم، هذا التغير في الطب العقلي متفق تماماً مع التغير في النظرة للغرب نفسه.

وعندما يأتي عندك المريض ويقول لك لا أعرف ما بي، يكون عنده مسبقاً (déjà) تسليم ضمني باللاشعور (اللاوعي) (Inconscient)، النوع هذا يقلّ والذي يزيد أكثر هو الذي يريد المخدر (Drogue) والمدمن على المخدرات (Toxicomanie) والقلق (Angoisse) ازداد وحصل تغير في العقليات وفي الطب العقلي (Psychiatrie)، والاثنان يسيران جنباً إلى جنب بشكل جيّد.

د. م. : نحن نعلم أن الرمز عند لاكان هو قتل للشيء، والرمز الذي تعرّفت فيه الإنسانية على نفسها هو من خلال القبر. سؤالي هو: ما علاقة الرمز بالإبداع، أو علينا أن نعود للخيال الذي حكى عنه الرمز عند لاكان وإلى أين يوصلنا؟

د. صفوان: المفهوم هو قتل الشيء (Le concept est le meurtre de la chose)، قَتلُ الشيء هو فكرة هيغلية، وتفسيرها ليس جملة سحرية؛ الكلمة تعطي حضوراً للشيء في غيابه، ممكن أن يذهب الشيء ويبقى في الكلمة، مثل الميت لا يبقى منه غير الاسم ويتحط الشاهد على القبر. لكن عندما يتكلم لاكان عن الرمزي لا أفهمه أنا إلا كمرادف للغة. من هنا أهميته: إذا كان العالم يُعطى لنا فنظراً للتركيب المرجعي Référentiel للجملة، نظراً لأن طبيعة الكلام أن كل جملة توضع على أنها كلام عن شيء، عن العنقاء مثلاً، حتى عن اللاموجود، لكن فيها مرجعية Référant ما دام فيها محال إليه، فإذا كان العالم يُعطى لنا فهو يحضر في اللغة، الحيوان لن يقول أنا هنا والموضوع

هذا قدامي، الحيوان يتعامل مع الشيء من غير ما يكون له «موضوعية». هنا تقدر أن تنتقل للنقطة الثانية وهي تأثير الرمزي على المخيلة نفسها، الهوام (Fantasme). مارشال إيدلمن ـ وهو محلل نفسي أمريكي ـ يرى أن التحليل النفسي هو علم المتخيل، وهذا كلام غير مقبول لأن المتخيل لا يقف مفصولاً عن الرمزي. هنا تأتي فكرة الهوام، أن الإنسان ليس مولوداً برغبات تحل محل الغرائز، فالرغبة هي رغبة الآخر، هذا عند هيغل، بمعنى كل واحد يريد ما هو ملك الثاني؛ وما في يد الآخر، هو ما يريده الطفل مثلاً أو كما يقول الملك فرانسوا: (كل الذي يحتاجه أخي شارل، أنا أحتاجه)، هذا تفسير هيغل.

أمّا بالنسبة لنظرية الهوام، فالرغبة رغبة الآخر؛ والآخر يأخذ هنا معنىً ثانياً غير معنى الشبيه أو القرين، بل الآخر الكبير الذي يطلب منك حاجات «كل» أو تتوجه إليه بكل المطالب الأولى. ومن هنا يأتي السؤال عن الرغبة المستترة وراء مطالب الآخر: ما هي رغبة الآخر؟ التساؤل هذا هو اعتماد على الآخر بمعنى أنك أنت مربوط بالسؤال عن رغبته، تقدر تقول إن الهوام وظيفته أنه يعطيك رداً على هذا السؤال لكن ليس له علاقة بالواقع، أنت تخترع هذا الرد لتملأ به الفجوة ما بين الواقع والمتخيّل.

فمثلاً في المرحلة الفموية، هناك طلب، الطفل يتناول الطعام، هذا الطلب ماذا وراءه، فيأخذ الثدي بعده وظيفة ثانية غير وظيفته الأساسية البيولوجية وهو صورة خيالية وهو رد على سؤال يتعلق برغبة الآخر الكبير، بديل كل دال (Signifiant) للرغبة؟ ولا عمل له إلا طول ما هو أساس للحرمان لأن الثدي الحقيقي لم يعد له لزوم وحتى عندما يأتي في التخيل أن الشخص عندما يقرب من الثدي سيحصل كابوس. القلق (Angoisse) غير آتٍ من الافتراق. بالعكس إنه آتٍ من أنك ستدخل في فرضيّة الارتباط، هنا تجد كيف أن موضوع الطلب تحول إلى موضوع دال على رغبة الآخر، وظيفة مختلفة جداً وهذا تحول لا يمكن للموضوع أن يلاقيه إلا عند إنسان ناطق وله علاقة بآخر ناطق. من هنا تأتي الأولوية Priorité للرمزي على المتخيل. وهذا لا يعني حلول واحد مكان الآخر، إنما فهم كيف يشتغل من غير أخذ الثاني في الحساب فقط.

د. ف. م: لقد ترجمت بعض مؤلفات هيغل، يعني أنك متذوق لبعض الأفكار الفلسفية عند هيغل، هل وجدت أن هناك علاقة ما بين فلسفة هيغل والتحليل النفسي وما هي هذه العلاقة؟

د. *صفوان*: لا توجد علاقة. هيغل في شرحه لتطور العقل L'esprit، في شرحه من نقطة البداية أي الإحساس السابق للكلمة، وهو غير الإدراك، إلى المعرفة المطلقة، مرّ بوجوه متعددة، وجه السيد القديم، وجه الرّواقي، وجه الضمير المسيحي؛ الوجه أيضاً هو النفس الجميلة La Belle Ame، لكنها ليست ترجمة دقيقة، لا تعطي معناها، ومعناها مثلاً: من بين 600 إرهابي في الجزائر لا يوجد إلا 16 فقط لهم سوابق إجرامية أو مشاكل نفسية والباقون كلهم كانوا ناساً ليسوا غير طبيعيين. ومن هنا جاءت كلمة (أرنت)، بمعنى المصلح ليس هو الرجل الذي وقع عليه غبن، إنما هو الرجل الذي رأى الآخر يقع عليه الغبن. هنا تعني Belle Ame، الرجل الذي لا يرى الفوضى عنده، وإنما يطرحها على الفوضى الخارجية ويريد أن يندمج. فهذا يسمى ميكانيزم طرح، وهذه صورة من الصور التي وصفها هيغل في رواية «قاطع الطريق» لشيلر؛ وهذه الرواية هي التي استند إليها لاكان في شرحه للذهان الهذياني، لأنه عندما أخذ شرحه في عصره كانت كل الطبابة النفسية Psychiatrie في أيدي ناس مثلClérambault (كلارينبو). وعندئذ كانت النتيجة الطبيعية أنك تبقى طبيباً نفسياً Psychiatre منظماً organisé (عضوياً)؛ والأمر الذي جعل لاكان يطلع فكرة الشخصية Personnalité ويأخذ منحى ثانياً خالصاً، هو أنه لقي في حالة ذهان هذياني Paranoïa، واحدة تدعى Aimé (إيميه) انتهى بها الهذيان Délire إلى أنها طعنت الممثلة التي كانت صورتها العليا. فكان واضحاً أن كل الّذي نكرهه ونمقته ونعتبره شراً Mal هو موجود في السيدة هذه. كان طرحٌ منها هي فتطبّق عليها نظرية Belle Ame.

وهذه النظرية التي جعلت لاكان في حالة اختيار تعريفي للأنا، كوظيفة واقع أو كوظيفة مضللة Méconnaissance وباتت عنده الذهان الهذياني وكان

يعرف هيغل. لغاية هنا تقدر تقول كان هناك تأثير لهيغل فيه، وبدا واضحاً في أطروحة لاكان عن الذهان الهذياني وكذلك كان واضحاً في القيمة التي أعطاها لمرحلة المرآة Stade de Miroir فيما بعد.

لكن بعد ذلك، الأمور تختلف تماماً سيّما عندما بدأ لاكان يدخل (الآخر الكبير) ليس بمعنى الصنو أوالشبيه، إنما بمعنى المحل الذي تأخذ منه اللغة أو الكلام الآخر نفسه لعندك أنت، أيّ الارتهان به Dépendance. تعلّق عليه لأنك لا تستطيع أن تملك رغبته، لذلك أنا في ترجمة «عطيل» ركّزت على الجملة هذه، لأن هذا هو سر «عطيل»، يقول لك (يا لعنة الزواج التي تجعلنا نقول إن المخلوقات الرقيقة هذه ملكنا مع أننا نحن لا نملك رغبتها)، هذا منتهى العمى، الرغبة هذه حاجة يا إمّا تعطى يا إمّا ترفض، من غير ما نمتلك شهيتها حتى، فرغبة الآخر أنت عندك ارتهان بها، لا يمكن أن ينفك ولا حتى بالهوام الخاص بك، لأنه لن يدرك الرغبة خاصّته، هنا يوجد تعريف للآخر الكبير باعتباره محل الكلمة أو اللغة وأن الرد على السؤال المتعلق بإرادته لن يجد جواباً مني، هنا مجال لتنمية نظرية لا علاقة لها بهيغل.

ـ مجهولة: أنا مهتمة بالهويات النسوية، من خلال التحليل النفسي على ماذا ترتكز الهويات النسوية والهويات الذكرية Les aspects؟

د. *صفوان*: الملاحظ في هذه المسائل أن النساء بوجه عام لا يخضعن لصورة الأب المثالي؛ فهي عند الرجل، لأن الرجل يميل إلى أن لا يكون عنده حد للكمال. صورة الأب المثالي هي المحور الأساسي لكل النظريات الدينية للكمال (Centre de toute théologie de la perfection) وهذا هو ما يحل محله «الليدر» أو «الفوهرر»، من هنا ميل الرجال للتجمع حول القائد أو الزعيم.

أما المرأة فليس عندها نفس الميل لأن ذلك يعني لها تمنّياً لا يؤدّي إلى واقع تجمّعي، هذه نقطة أولى.

النقطة الثانية الناتجة عن ذلك، هي إن المرأة ليس لها ميل للتجمع

الانصهاري وعلاقتها برغبتها أسهل من علاقة الرجل برغبته. هذا اعتقادي[1].

سؤال: عقدة الخصاء تعرف أنها معمّمة بحياة أي فرد، أنا أريد أن أعرف في حياة المرأة، خاصة قبل أن تدخل إلى عقدة الخصاء في عمر 4 ـ 5 سنين، تعرضت لعنف جنسي، ماذا تصبح لديها العلاقة بين مثال الأنا عندنا وبين الأنا المثالي الجديد الذي سيبنى، وماذا تؤثر على حياتها بعلاقتها مع الآخر؟

د. صفوان بالنسبة لعقدة الخصاء، كملاحظة أثناء التحليل عند فرويد، من خلال خبراته بالاضطرابات الجنسية (Troubles Sexuels)أو الإنزال المبكر، أو عدم الشعور باللذة أو عدم القدرة على الانتصاب، الخ، كله وراءه في اللاشعور (اللاوعي) خوف من الخصاء، والشخص في مستوى الوعي ليس عنده معرفة وعنده إنكار تام. لكن في الوقت نفسه في اللاوعي يوجد اعتقاد تام. وهذه الفكرة التي بني على أساسها انقسام الذات (Division du sujet).

النقطة الثانية، هذا عمل مشكلة كبيرة لفرويد، لأنه أولاً، ما الذي يجعل العقدة هذه موجودة عند الجميع، فيأتي لاكان وغيره ولا يستطيع أن يأخذ بالنقطة هذه لأن فكرة المتوارث منذ نشأة الإنسان (Transmission phylogénétique) قبولها صعب في هذا الوقت؛ فرفضها لكنه أخذ بمعناها، أي يوجد شيء اسمه السلطة الأبوية، من هنا جاءت فكرة اسم الأب Le nom du père. الكلمة نفسها لها فاعلية، فاعليات الكلام، أعاجيب الكلام من غير أن نشعر.

النقطة بالنسبة للخصاء عند لاكان هي أن العلاقة بالقضيب (phallus) لم تصبح علاقة امتلاك، فيصبح الخوف من: عندي (أي أملك) أو ليس عندي (لا أملك) أو حسداً؛ لقد تحولت المسألة إلى علاقة توحدٍ أو تماهٍ أكثر منها علاقة مُلك.

---

(1) نظراً لغياب الأعضاء الجنسية عن الرؤيا الحسّيّة، يجعل المرأة تتجه نحو الداخل في أحاسيس أعمق مما هي عند الرجل، وعلاقتها مع الأخرى هي علاقة مرآتيّة. من هنا المصدر اللغوي المشترك بين المرأة والمرآة.

يوجد سؤال ثانٍ: الطفل يتماهى مع القضيب (phallus)، فهل يتماهى مع قضيب والده أو يتخيل أنه قضيب أمه أو قضيبه، فأي قضيب؟

هنا لاكان أتى بالرد المبتكر، الولد يتماهى مع القضيب(phallus) باعتباره الدّالّ على رغبة الآخر، لكن هنا يأخذ الأوديب أو عقدة الخصاء بمعنى التنازل عن هذا التماهي أي يجب أن يحصل التخلي أو التنازل (Renoncement) عن هذا التماهي. بالنسبة للولد إذا تنازل عن ذلك فهو يتخلص ويبقى حراً في امتلاك عضو مع الأخريات أو البدائل. بالنسبة للفتاة يجب عمل هذا التنازل لأنها كائن ناطق، فلها نفس العلاقة بالآخر الناطق، يجب أن تعمل نفس التنازل، وبناء عليه، يأتي عندها التفتح نحو الأمومة كشيء تمهيدي محل ما فقدت.

هذه هي المشكلة الكبيرة في موضوع الخصاء الذي أشرتِ إليه. وبعد الإشارة إلى التحويلة هذه، من نقل مركز الثقل من الملك إلى التماهي، حول هذا تُفتح أبواب أو يُردّ على سؤالك.

أما بالنسبة إلى الصدمة الجنسية فهنالك صعوبة في الإجابة عن هذا السؤال. إن المسائل تتوقف على مسائل كثيرة، المعتدي ماذا يعني لها، ما هو مركزه بالنسبة لها، وما هي ردود فعل البيئة، ما هي تركيبة شخصية والدها ووالدتها؟ يجب حصر هذه العوامل للرد على السؤال، لأن النتائج تتفاوت بتفاوت العوامل الأخرى ولا حد لها.

د.ح. : توضيح: إن فكرة التماهي القضيبي (phallus) هي عند المرأة وهي عند الرجل أيضاً، والتنازل عنها يؤدي عند الطرفين إلى تحولات متعددة كما ذكرت. ولكن في مكان آخر يشير لاكان إلى أن المرأة عندما تدخل في باب رغبة الآخر، تدخل من باب التماهي القضيبي. فاكتساب القضيب (phallus) يبدأ عند الذكر بالتنازل عن التماهي به. أمّا عند الفتاة فيأتي عن طريق الحصول على طفل، أو التماهي بجسدها في القضيب كمؤشّر لإثارة الرغبة عند الرجل.

كيف نميز بين الوجهين؟

د. صفوان: أنت عارف أنه من خلال جملة لاكان (Elle est sans l'avoir) في توكيد لل (être) (هي) يأتي بعده وضع للنفي، فهنا يفضل شيء من (L'être de phallus) (هي الفالوس، القضيب)، مصحوب بتنازل عن الملكية (Avoir). لكن الأول être مبني على رد رغبة الأم إلى موضوع منظور، رداً إلى القضيب (الفالوس)، أي الإنسان يعطي للقضيب (الفالوس) قيمة العضو، أي أن ما يكتمل به الآخر ما زال في الواقع. والبنت تعتقد أن عنده ما تتحقق به الرغبة، أي الأب الآخر، ولذلك تغير. والنقطة سواء عنده هذا ـ ينتهي ليفهم أنه Le peu de réalité للموضوع أياً كان ولو جزء في الجسم لازم ينسحب، يُشطب من النرجسية. ولازم يتعلق ذلك الأمر بإرضاء رغبة الآخر، لأن رغبة الآخر لا أحد يعرفها. وكل الشروح التي سمعتها عن الهوية الجنسية. أنا أعرف أن المرأة لا توجد (La Femme n'existe pas) خُذ مثلاً عندما نقول (L'Homme) الرجل، وإذا كانت بالمعنى الكلي Universel، إلا إذا كنا سنأخذها هنا على أنها مثل كل النساء (All Women)، هنا أنا أخذت من لاكان ما ينفعني في شغلي، لكن إذا أخذناها بالوجه الكمي (Quantitatif) نستطيع أن نقول إن المرأة لا تدخل في الكمية (Quantification) بمعنى أنها تُكوِّن مجموعةً حول القائد، هذه قراءة ولكن لها رجاحتها، لأن كلام لاكان كله هنا في (Séminaire «Encore») وأنا لم أقرأه بعد مصطحباً في نظرية الكمي (Quantification).

د. حب الله: هذه نظرية أخرى عند لاكان وقد شغلني كيف يحكي تفسير (La Femme n'existe pas)، لاكان كان يعتبر أنّ المرأة الأصلية (La vraie Femme) قد طالها الكبت وليس لنا عنها إلا ممثّل عن المتمثِّل باستمرار ولكنها كلها لا تؤدي إلى التعبير الصحيح عن المرأة الأصلية. ويعطي مثلاً عن ذلك فينوس (Vénus) في ما قبل التاريخ، أنها، أي المرأة، كانت لها فخذان كبيرتان، وهذا كان شكلاً من الأشكال التي تُصوِّر فيه المرأة، بحيث أن المرأة، بالمعنى الصحيح أي الأصلية ـ الأولى، قد طمسها الكبت، وليس لنا منها إلا التمثّل الذي تطور باستمرار عبر الأجيال (Représentant de la

representation) فنحن لا نعرف إلاّ الممثِّل Le représentant.

هذا المنظور، الذكوري، أتى في البداية منذ أن أدرك الرجل بعد أن رأى المرأة من زاوية الفارق الجنسي فأصيب بالصدمة. وخير دليل على ذلك (الفيتيش) وما جرّ ذلك من زينة النساء على مرّ الأجيال، أصبحت المرأة في هذه اللحظة في عالم الكبت بالنسبة له، هذا ما فهمته من هذا التفسير.

السؤال الأخير: أنت تكلمت عن عقدة أوديب، توجد مقالة عن Anti) œdipe) هل بالنسبة لك وبالنسبة للاكان تعطيان الحق لدولوز وغاتاري (Deleuze et Guattari) بأنه ليس عندنا لاوعي؟

د. صفوان: أنا لا أعطيه الحق، كيف سنرى تأثير الأوديب في العيادة وكيف ستكون (Anti œdipe) في الوقت نفسه، هذه النظرية لها جذور فلسفية وإيديولوجية.

السؤال، **هل أنا مقتنع بالـ** (Anti œdipe)؟ أنا لست مقتنعاً بها، بكل بساطة.

الفصل الثاني

اللغة والكلام في التحليل النفسي

د. حب الله: في لقاء اليوم سيتحدث الدكتور صفوان عن اللغة والكلام في التحليل النفسي. في الواقع لا تحليل من دون لغة مشتركة بين المحلّل والمتحلل. ومهما ثرثرت الأيدي وعبّرت الوجوه، فالكلام هو المدخل إلى اللاوعي، وما يدخل إلى هذا الحقل من المحتويات الواعية وما قبل الواعية. والواقع أن تقنية التحليل النفسي الأساسية التي تعتمد على الترابط الحر/التداعي الحر لدى فرويد أو الترابط بين الكلمات لدى يونغ (C.G.Yung) مبنية على الكلام وعلى الافتراض بأن هذا الكلام في شروط معيّنة (شروط الجلسة) قد يستدعي بعضه بعضاً، بفعل قوانين معيّنة (التشابه والتضاد والتجاور) وذلك وصولاً إلى بعض المحتويات اللاواعية في هذا الكلام. إلاّ أن علاقة التحليل باللغة اتخذت في بعض كتابات فرويد الرئيسية منحى استخدام التحليل اللغوي نفسه لفهم المحتويات النفسية كما في تحليل النكتة. إن العلاقة بين التحليل النفسي واللغة لم تتأسس أيام فرويد، على الرغم من أن المؤلَّف التأسيسي في علم اللغة الحديث «محاضرات في علم اللغة» هو لفرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure)، الذي ظهر في العام 1910، أي في حياة فرويد. وهي محاضرات نشرها الطلاب في السوربون بعد وفاة كاتبها بست سنوات. إلاّ أن فرويد لم يشر إلى هذا المؤلف إطلاقاً.

اللقاء السعيد أو غير السعيد بين العلمين تم لدى لاكان وخاصة في مداخلته الشهيرة في مؤتمر التحليل النفسي الذي عقد في روما عام 1953 حول «وظيفة اللغة والكلام وحقلهما في التحليل النفسي». إن عنوان تلك

المداخلة مشابه تقريباً لعنوان مداخلة الدكتور صفوان.

د. صفوان: إن الملاحظات العامة التي يمكن أن يُعبر عنها الإنسان ويجد في الوقت عينه تأييداً لها، هي أن الأفكار الجديدة ينتهي عمرها لأنها تكون جزءاً لا يتجزأ من الكلام الشائع. وهي تفقد ليس فقط الشق الأول (عند ظهورها) وإنما مدلولها أيضاً (مثال: المسيح اعتبر أن الصلاة تقبل إذا لم تتم في المعبد، بل مباشرة مع الله) معنى ذلك أن الأمر يتوقف على النيّة. وإذا ما اعتبرنا أن الدين هو الصورة المبدئية للحياة الاجتماعية، نلاحظ أنه كان هناك دائماً علاقة ما بين الله والجماعة. ثم عندما ظهرت الدولة بشكل المدينة، الدين كان دائماً عبادة. وحتى لمّا ظهر إلٰه فريد من نوعه (إله إسرائيل) نلاحظ أن الإلٰه يهوه كان يُكلّم الجماعة وليس الشخص، وإذا تكلم مع شخص مثل موسى فكان يكلمه باعتباره مندوباً للجماعة. ومع المسيح ظهرت لأول مرة علاقة بين الإنسان وبين الفرد **مستقلاً** عن كل ارتباط بالجماعة. وهذه هي الظاهرة التي جعلت حكم الإعدام على المسيح أمراً لا مفرّ منه. معنى ذلك أن وجوده أصبح يهدد بالقضاء على المعبد وكل الكهنة. إن الدين بحكم طبيعته محتاج إلى مبشرين وبالتالي نرى هنا ظهور نفوذ الكهنة من جديد في شكل الكنيسة. وحتى هذه القضية قد تؤوّل من الناحية العكسية أي يصح أن تكون القضية علمانية، ومع ذلك إن كان لها دعاة تأخذ شكلاً دينياً (الفرويدية واللاكانية على سبيل المثال) نظراً لتحولها إلى فلسفة لها دعائم تعطيها شكلاً هو أقرب إلى المعتقدات منه إلى شكل الآراء التي يجب إخضاعها للتمحيص. ومن ضمن الكلمات التي فقدت قوتها كـ «الصدمة»، وأصبحت من الكلام الشائع، هناك مقولة أن التحليل النفسي هو تحليل خطاب. أنا كنت أحد معاصري هذا القول الذي يرجع إلى العام ١٩٥١. في الواقع إن أي علم أو خبرة لا يعرف إلاّ بموضوعه، والكلام ما هو إلاّ واسطة التعبير عن الموضوع. وهذا ينطبق على التحليل لأن له موضوعاً.

موضوع التحليل النفسي هو الليبيدو. وفكرة الليبيدو يمكن أن نعتقد أن لا معنى ثانياً لها، غير أنه عبارة عن طاقة تعيّن الرغبة وهي عملية ذاتية يعبر عنها

بالكلام. من هنا تظهر الغرابة، إذ وجدنا أن التحليل النفسي هو تحليل الخطاب وفي الوقت عينه هو علم، لأن العلم هنا موضوعه هو الرغبة. والرغبة مرتبطة بالكلام، ولكن هذا الكلام أخذ وقته لكي يظهر بالشكل الذي عرفناه. السؤال هنا من أين أتى لاكان بهذه الجملة؟ الجواب يرجع بنا إلى وقت بعيد. وعندما تقرأون الرسالة التي كتبها لاكان عن الذهان الهذياني وعلاقتها بالشخصية تجدون أن كل معطيات الحالة بحثها لأن الرسالة مركزة على حالة واحدة «إيمي» «Aimée» وكل معطياتها تكاد تكون تجزؤاً ثانياً لوصف هيغل للنفس الجميلة التي اعتمد في تحليلها على رواية (مسرحية شيلر عن قاطع الطريق)، ومؤدّى فكرتها أن النفس تحرِّم على البشر فسادَ الدنيا من دون أن تدرك أن الفساد يكمن فيها، أو بدون أن تنتبه على الأقل إلى أنها تشارك في هذا الخلل.

«إيمي»[1] كانت واحدة ينطبق عليها وصف الذهان الهذياني: تعريفها لنفسها كان كما تحب أن تراها (كاتبة مشهورة، شخصية بارزة...) وبالفعل كتبت كتابات مهمة، ولكن هذه الصورة كانت تحققت في صورة واحدة أخرى (ممثلة)، وبالتالي يحصل بينها وبين هذه الممثلة عداوة وحقد كما لو أنها تجردها من وجودها نفسه أو أنها اغتصبت هذا الوجود. هذا التوتّر ينتهي بعمل عدائي يتمثل بقتلها لهذه الممثلة من خلال طعنها وهي تخرج من المسرح: نوع من التخلص من الشحنة التي هي واقعة تحت وطأتها، وطلب للعقاب على هذا العمل الاغتصابي. المهم أن في نظرية هيغل ما يدعو إلى القول بالتماهي بين الأنا والأنا المثالي (حبيب وغريب في آن واحد).

صحيح أن لاكان كان متمرساً بالفلسفة الهيغلية إلاّ أنه كان يكتب وعينه على فرويد: كان لديه تعريفان للأنا: Le moi et le ça: اعتبر أن الأنا وظيفته هي التعامل مع الواقع، واكتشف نظرية النرجسية (narcissisme) أي أن الأنا هو موضوع يستحوذ على جزء كبير من الليبيدو (الليبيدو النرجسي). هذا الأمر

(1) حالة إيمي نشرت في كتاب لأطروحة لاكان لنيل الدكتوراه ـ وهي والدة المحلّل النفسي الشهير ديديه أونزيو Dédier - Auzio. غيّبه الموت.

نتجت عنه مشكلة بين المحللين: إذا كانت الأنا نفسها الموضوع الأول المستحوذ على الليبيدو، فلماذا يذهب الليبيدو بعد ذلك إلى موضوعٍ ما؟

النقطة الأساسية هي أنه إذا كان موضوع الأنا عاطفياً، فهذا الموضوع يجعلك تتوه. فالطفل الصغير عندما ينظر إلى المرآة يرى صورته موحدة بينما هو مُجزأ في البداية، ومعرفته بنفسه في المرآة معناها في الوقت عينه غياب عمّا هو في واقعه: أصبح هناك تناقض في التعريفين: وظيفة الأنا الاتصال بالواقع ومن ناحية أخرى موضوع عاطفي.

لقد قدّم لاكان ملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولى تتعلق باللغة بالضبط: وهي أن الكلمة غير مربوطة بمدلولها بحبل كما لو أن الأشياء موجودة ومستقلة عن أية تسمية. وبعد ذلك يأتي كل شيء ليأخذ مكانه كما في القصة التوراتية عندما أعطى آدم للحيوانات **أسماءها** حين مرّت من أمامه. هذا الكلام غير صحيح وظهر في العام 1930 لدى الأنتروبولوجيين الأميركيين كيف أن الواقع مأخوذ بشبكة لغوية بحيث أن أي شيء يخرج منها يعطي شعوراً بالغرابة[1].

مثلاً، عندما تسأل أحداً ما هي هذه الحَجَرة؟ ويقول لك إنها حجرة الألماس وهي ثمينة.. تجد أنها هي نفسها داخلة في تصنيف معيّن وبحاجة إلى تحديد. إنما الشيء الخارج من التصنيف ليس له أي وجود إلاّ في حالات الشعور بالغرابة لأنه غير قادر على التحكم بمدلوله. إذاً لاكان تساءل عما إذا كانت الكلمة غير مربوطة بحرف، والحال فمن أين تأتي دلالتها؟ الكلمة تأتي دلالتها من خلال ارتباطها بالـ «كلمات» الأخرى. بحيث أن الخط الفاصل بين الدّال والمدلول، الدّال (حاجز) الموضوع في نموذج «سوسير» موضوع على أنه حاجز

(1) يقصد بذلك صفوان أنّ الغرابة (étrangété) شعور ينتابنا عندما نصادف موضوعاً لا يجد مكانه في السلسلة الدّالة، وهو بنفس الوقت يحمل مشاعر أليفة كانت مكبوتة، على غرار ما شرحه فرويد عندما التقى بصورته في المرآة واعتبرها آخر (انظر كتابة الغرابة).

المدلول (Barre) أي خط فاصل وفي الوقت عينه إتحاد بين المعنى والدّال[1]، ولاكان أخذها على أنها (بار) فصل. هذا التجديد أسسه موجودة لدى سوسير نفسه لأنه إلى جانب فكرة العلامة لديه فكرة القيمة، بمعنى أن الكلمة يتوقف معناها على علاقتها بالكلمات الأخرى. هذه الفكرة اعتمد عليها لاكان في تفسيره للبار «الخط الفاصل» الذي يفصل ما بين الدال والمدلول. في الواقع، إن هذا (البار) الحد لا يفصل تماماً لأن الدال هو الذي يخلق المدلول بعلاقته مع الدوال الأخرى: هذا الأمر يُجدد فكرة المقاومة في التحليل النفسي حيث الأنا تعترض تقدم الخطاب. ولكن هناك صعوبة في الخطاب عينه لأن الفرد كي يقول أمراً جديداً يجب أن تحصل عملية تعدية (تجاوز) للبار للخط عينه أي للفاصل.

إذاً هنا يتبين لنا خضوع المعنى لدال وليس العكس. هنا قد يأتي اعتراض بأنه إذا لم يكن لكل كلمة معنى خاص بها، فمن أين يأتي معنى الجملة؟

فريج[2] اعتبر أن كل كلمة لها معناها والجملة يتكون معناها من مجموع المعاني في كل كلمة. هذه الفكرة تبدو بديهية. ولكن الرد عليها يأتي من علماء البلاغة أمثال ريتشاردز الذي اعتبر أن معنى الجملة لا يأتي من مجموع معاني الكلمات المؤلفة لها، إنما الجملة عبارة عن حركة لا يتبين معنى كل جزء فيها إلاّ عندما تنتهي الجملة، بحيث أنه عندما تنتهي الجملة يظهر معناها الأولي. المثال المتداول: عندما تقول «لا إلٰه» وهي النفي، لا تأخذ معناها التوحيدي إلاّ بعد أن تكتمل الجملة «لا إلٰه إلاّ الله». لاكان أشار إلى أن كل دال يتحرك على المعاني التي تخلق حتى نصل إلى الدال الأخير وكل الدَّوالّ قبله تأخذ معناها الذي توقفت عليه، هذه الحركة سمّاها نقطة الوصل (Point de capiton) والغرزة.

---

(1) هذا الفاصل يحول دون إدراك الدال للمدلول، لذلك يتجه إلى دال 2 ـ دال 3 ـ دال 4 وهكذا تتكون السلسلة دون بلوغ الدّال.

(2) Gohlob Frege (1848 ـ 1925) منطقي، رياضي وفيلسوف ألماني؛ مؤسّس المنطق الرياضي، له «قوانين الحسابة الأساسيّة» (1893 ـ 1903).

هذه الفكرة لم تكن لاكانية بحتة، بل كانت موجودة لدى شخص مثل ريتشاردسون، وأياً كان مصدرها فهي تشير إلى أن المعنى يتوقف على الدال وليس العكس. هذه نقطة أولى تتجلى في حرية الكلمة التي تظهر خصوصاً من دراسة فرويد للنكت حيث تخرج الحقيقة مستقلة عن غير قصد الفرد بشكل مفاجئ. فتأخذ الكلمة معناها في اللفظة الأخيرة. هنا لدينا قضيتان: الدّوال هي التي تخلق المعاني والنقطة الثانية هي أن وظيفة الكلمة خاضعة للقصدية والحقيقة هي التي تتكلم عن نفسها.. وأنت تسمعها من خلال النكتة وزلات اللسان.. وكل ذلك مأخوذ مأخذ الخطاب. هذه النقطة من شأنها أن تغير التفكير حول تفسير المقاومة ولها نتائجها فيما يتعلق بتقنية التحليل. لأن جزءاً كبيراً من الفكرة المكونة عن المحلل هو أنه سيقول الحقيقة المخفية وأن التحليل هو المكان الذي ستعرف فيه الحقيقة المخفية. الآن لو أخذنا النتيجة التي توصلنا إليها من أن الحقيقة تظهر بنفسها وليست بحاجة إليك كي تنطق بها. في الواقع أشار فرويد في الصفحات الأخيرة من دراسات في الهستيريا إلى أن الخطاب الذي يتفوه به المتحلل في تقدمه التلقائي المبني على التداعيات الحرة يتجه كما لو كان بغائية عمياء نحو نقطة معيّنة بحيث أنه كلما تقدم يسارع الأنا إلى اعتراضه. هذا الاعتراض يأخذ أشكالاً متعددة مثل قول المتحلل إن أفكاره قد انقطعت. وكأن المقاومة متعلقة بصعوبة الخطاب من أن يعمل فصلاً بين الدال والمدلول. وإذا حصلت المقاومة لستَ بحاجة لأن تقول للشخص (لقد اعتبرتني في مقام والدك..) بل تقول له إن أفكارك انقطعت وقد كانت عند النقطة الفلانية، أي تُحيله إلى كلامه نفسه..

ليس هناك تحليل إذا لم يكن المحلل قد أجرى قطيعة بينه وبين فكرة الحقيقة بل يفتش عنها ويستنتجها لأنه لا يملكها. في الواقع، إن أفكار لاكان في الخمسينات لم يكن من السهل تقبلها لأنها كانت تقتضي من المحلل أن يتجرد من كل هيبة كان يملكها لكونه يعرف الحقيقة!

أما الفكرة الثانية فلها علاقة بعلم اللغة ونجدها لدى جاكوبسون: إن القسمة

مـا بـيـن (Sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation)[1] أي ذات البيان وذات المُبيّن، هي أولاً غير الصدمة الأولى التي جاءت من فكرة أن التحليل هو تحليل خطاب، كان هناك فكرة طبيعية مؤداها أن وظيفة الكلام وفهم الكلمات أو المكان الذي تجد فيه الأنا مستقرها هو الأنا.

الأنا والذات لفظان مترادفان، ولكن عندما تراجع الأنا من فكرة أنه Fonction réalité وظيفة الواقع وأنه موضوع عاطفي، فكان السؤال: أين يمكن أن تكون الذات؟ هنا استخلص لاكان نتيجة هي أن الذات هي الآخر باعتباره المتكلم، هذا المتكلم الذي تكلمنا عنه في مكان آخر من حيث أنه الآخر الذي يكذب أو يصدق، هو في الوقت عينه لا نقدر أن نعطيه الشفافية كي نراه في صورة الأنا التي نشتهيها له، من دون تمييز بين الأنا والذات.

د. *حب الله*: لا يوجد ذات من دون كلام، من هنا الوجود الإنساني يكمن في صلب اللغة (parlêtre)[2]. هذا الموضوع أطرحه من ضمن زاويتنا الخاصة العربية، فإذا كانت اكتشافات فرويد تدلّ على انقسام الذات واللاشعور (اللاوعي) وإذا كان لاكان يقول بعلاقتهما باللغة، كشيء مرتبط بكل كائن يتكلم على الأرض (اللاشعور) (اللاوعي مرتبط بالكلام)، فلماذا ظهر التحليل في مناطق معيّنة وانحجب في مناطق أخرى مثل أميركا؟ ولماذا ظهر في بداية القرن العشرين ولم يظهر في السابق. مع أن سقراط حسب لاكان كان أقرب إلى المحلل عندما دعا الفرد إلى معرفة نفسه بنفسه ووضعه أمام ذاتيته؟ لماذا ظهر في أوروبا وفي هذا العصر؟

طرح لاكان هذا السؤال وحاول أن يجيب عنه.

حاول فرويد منذ البداية أن يعتمد على المنهجية العلمية في انطلاقته في التحليل النفسي، أي أن يعتمد على الخطاب العلمي. وأساس هذا المنطق هو

---

(1) أو ذات المنطوق به وذات النطق.

(2) د. حب الله: لفظة مستنبطة من لاكان تجمع في كلمة واحدة: الكلام والوجود أي الذات مرتبطة عضوياً بالكلام الذي يعبّر عنها.

الكوجيتو الديكارتي (الأنا المفتكر) (Cogito Cartésien). هذا المبدأ اعتمد عليه فرويد وناقضه في الوقت عينه. هذا المبدأ كان يشكل منطلق الخطاب العلمي لأنه فصل ما بين الوجود الإنساني والوجود السماوي على اعتبار أن الماورائيات لم تعد هي المسؤولة عن وجود الإنسان وكذلك السلطة الإلٰهية، بل فكر الإنسان نفسه الذي يمكّنه من اكتشاف الخالق. فعندما يقول «أنا أفكر إذاً أنا موجود» يتبين لنا أن هذه المقولة تنطلق من شك في الوجود. فوجود الله لا يمكن إدراكه إلاّ عن طريق العقلانية أي التفكير. فأصبح وجودي إذاً مرهوناً بالملموس الفكري، وهو في حد ذاته يقين يُجيبُ عن منطق الشك.

ولكن لاكان يطرح السؤال: من أي مكان أتى هذا الشك؟ من مكان آخر مجهول سمّاه الآخر الكبير، يحمل في طياته الحقيقة بعد أن يتلقى السؤال. ومن نتائج هذا التساؤل المنطقي اللاهوتي: أنه حرّر الفكر من الضوابط الدينية لكي ينطلق في العمل الواقعي لأن التفكير كلما اجتهد، زادت المعرفة والاكتشافات العلمية، وزاد اليقين في الوجود. فلاكان برغم أنه اعتمد على أطروحة ديكارت إلاّ أنه ذهب إلى مصدر انطلاقها ليحدد مكان اللاوعي أي اللاشعور في ما وراء الكلام المنطوق.

وأشار لاكان إلى أنه إذا كان هناك موضوع في التحليل النفسي فهو الموضوع العلمي. الذات هي الذات العلمية، ومن المعلوم أن فرويد أتى بعد ميسمير Mesmer[1] الذي اعتمد على السائل fluide الذي له مصادر غير مضبوطة. لكن فرويد أتى من المختبر (حيث كان يجري أبحاثاً وتجارب في علم الأعصاب)، أي أنه لم يعش في فترة التخيّلات الماورائية التي يريد أن يستخلص منها حقيقة ثانية. خطاب فرويد كان علمياً وكان يحاول أن يعطي منطقاً علمياً للأعراض النفسية. السؤال المطروح: لماذا الخطاب العلمي ولماذا الآن؟

يقول لاكان إن الخطاب العلمي يلغي الذات، بمعنى أن إلغاء الذات يعود

(1) Franz A. Mesmer (1815 - 1734) طبيب ألماني، طوّر التنويم المغناطيسي، له «رسالة في العلاج المغناطيسي» 1775.

إلى الخلط ما بين المعرفة والحقيقة: المعرفة هي المنتجات العلمية والحقيقة تكمن في ماوراء ما يصدر عن هذه المنتجات، فهنالك تباين ما بين المعرفة والحقيقة. إذاً الخطاب العلمي يحوّل الإنسان إلى مستهلك. هناك شرخ بين الحقيقة والذات. وقد حاول العلم أن يردم هذه الهوة. وبالتالي إذا كان هناك من مجال لنشأة التحليل النفسي في ذلك الوقت فقد حصل بسبب ظهور الخطاب العلمي. فمن تلك الفجوة نشأت حقيقة معيّنة لها ارتباط بالمعرفة. لم يكن فرويد ليعطي مثل تلك الأفكار لو لم يسبقه مفكرون في القرن التاسع عشر، منهم ميسمير حيث تبيّن أن أكثر النظريات السائدة عن الأنا كانت موجودة لديه. اعتبر لاكان أن التحليل النفسي تميّز عن الخطاب السحري والخطاب الديني.

فالساحر ليس له فعّالية إلاّ إذا أثبت ذلك، بمعنى أن تحصل عجيبة ما (وهو أمر نادر) أي أن جسم الساحر هو امتداد للطبيعة، فهو يصلي كي تمطر. . هذا الجسم يدخل في علاقة ماورائية حتى تحدث تغيرات في الطبيعة.

أما الخطاب الديني فيعتبر أن الحقيقة محتومة وهي بحكم الله الذي يحمل الحقيقة المطلقة والتي لا نطالها نحن.

أمّا التحليل النفسي فيبحث عن الحقيقة من خلال النطق، فهي تدور في الارتباطات العلمية والفلسفية واللغوية لمساعدة الإنسان على استخراج حقيقة ذاته المتضمنة في أجزاء مما يقول.

من هنا انفصل التحليل عن الدين وأصبح في اتجاه مختلف.

لقد أثرتُ تلك الأمور لأوضح الصعوبات التي تمنع دخول التحليل النفسي إلى مجتمعنا العربي.

إن كل ثقافة تحمل تراثها واللغة بحد ذاتها هي المحتوى لهذه الثقافة وهي أيضاً المُحتوي (بضم الميم) في الوقت عينه، إذ لا يمكن أن نفصل اللغة عن التراث، لذلك لاحظت من خلال الممارسة عدة صعوبات من الناحية النظرية. على سبيل المثال يأتي أحدهم طالباً التحليل وهو يعاني من هوامات جنسية قد تكون محرمة، وإذا ما سألني ما هو موقفي تجاهه، وإذا أجبته إنه أمر قابل للتحليل أكون قد أوقعت نفسي في ورطة، وإذا امتنعت عن الإجابة أكون عندها

لم أقم بواجبي. أين المخرج؟ خصوصاً أن كلمة تحليل لها معنيان: التحليل والتحريم. الأمر الذي يتطلب من المحلل أن يفكر جدياً قبل الإجابة عن الطلب حتى لا يقع في ورطة بعد ذلك بالنسبة إلى الموضوع. وإذا قلنا تحليل، بمعنى حلّل/يُحلل/ مُحلل، فهو يأخذ معنى دينياً وعلمانياً معاً. والتحليل هو في الوقت عينه المضاد للتحريم.

ما الفرق بين الممنوع والمحرّم؟

المحرّم يأتي من سلطة داخلية، من مكان آخر لا نطاله شخصياً (هو يأتي من مكان أعلى من الممكن أن يكون مقدساً أو دينياً). أمّا الممنوع فله ارتباط بالخارج. إذاً كلمة محرّم من أين أتت؟ إذا نحن تتبعنا الخطاب التحليلي سنتساءل عن موقعها في اللغة: الحُرمة، الرحم، الرحيم، المحرمات... كلها مفردات نواتها هي الرحم. كما أن كلمة محرم لها أبعاد دينية، هناك ناحية مهمة وهي أن قدسية اللغة بحاجة إلى تغطية كي يتعامل معها الإنسان بشكل عادي.

إتيان مارسيل قال إن الديمقراطية ما كانت لتظهر لو لا حصول حدث مهم في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد. ففي تلك الفترة كان الشاعر والكاهن والملك مغطيين في الأوساط الدينية بمعنى أن اللغة الدينية كانت هي السائدة. إلى حين أتى سيمونيد[1] صدفة وقال بأنه ليس بحاجة إلى الآلهة كي تكافئه، وأنه سيكتب الشعر إذا ما حصل على المال لقاء ذلك، أي أنه نقل اللغة من مستواها اللاهوتي إلى المستوى الشعبي. وبالتالي أصبحت اللغة ملكاً للناس والتي على أساسها أعطي كل واحد دوراً معيّناً. وتمكن اليونانيون في تطور مستمر من نزع صفات القدسية عن الملوك حتى جردوهم من سلطتهم اللاهوتية وساووهم بباقي أفراد الشعب. مما فتح المجال أمام ظهور شعارٍ تَعمَّمَ على كافة أفراد المجتمع، «إن الشعب يحكم من الشعب ولصالح الشعب». وهكذا أصبح الحاكم يخضع لإرادة الجمهور ولقراراته التي تؤخذ بإجماع الأكثرية في أغورا (Agora) في الساحة العامة.

---

(1) Simonide d'Amorgos، شاعر يوناني من القرن السابع ق.م. وهناك أيضاً Simonide de Céos (467-556) ق.م. وهو المقصود هنا.

الفصل الثالث

البنيوية والتحليل النفسي

1 ـ البنيوية وهزيمة الأب:

سؤال: ***هل البنيوية في التحليل لا تزال سارية؟***

ـ ***الدكتور صفوان***: إن فكرة كون «الهيستيري» Hystérique هو شأن الكلينيك (العيادة) فكرة خاطئة. الواقع أن البنية Structure غير مناسبة للتاريخ، وكان ذلك ليظهر أكثر لو أن المؤرخ لديه فكرة عن البنية. والملاحظ أن كبار المؤرخين أمثال جيبون (Gibbon)[1]، يُفهم من كلامهم أنهم ليسوا بنيويين، أي أن البنيوية في التحليل النفسي لم تكن موجودة في تصور المحللين الأوائل. ولم يُستنتج هذا التأويل إلاّ بعد الخوض في العمل العيادي ـ فسرد الحالات المرضية ذهب في اتجاه مسار بنيوي. أتمنى أن يكون الكلام الذي سأقوله مؤيداً لهذه القضية.

في الواقع ليس هناك تناقض بين البنيوية والتاريخ باعتبار أنه يوجد حديث عن الأب وهزيمة الأب، وعن الشيء وتصور الشيء وتاريخه. فبالنسبة للأب يُقال عادةً إنه نقطة البداية الطبيعية: كل حضارة من الحضارات مبنية على عدد محدود من القضايا المبدئية التي يدعوها فرويد القضايا التي يتكون منها النظام الرمزي. وفي قلب كل حضارة قوانين خاصة بالزواج والقرابة، وفي قلب هذا

---

(1) إدوارد جيبون، مؤرخ انكليزي (1794 ـ 1737)، له» تاريخ انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية» (1766 ـ 1788).

النظام هناك اسم له قيمة خاصة: اسم «الأب»[1]. هذه القيمة الخاصة تأتي من مجرد اسم الأب؛ معنى ذلك أن «الأم»، المرأة أو الزوجة، ليست لأي كان إنما هي لواحد فقط بناءً على قواعد الاسم نفسه الذي يشير إلى أسس، وبالتالي يشير إلى وجود تحريم للأم. إضافة إلى معاني أُخرى من مثل امتلاك الزوجة كاملة والاستمتاع الكامل بها. وهذه المرأة تفقدُ صيغة المُطلق، صيغة الأم أو زوجة الأب.

ما يسمى بالتحليل خارج الإطار الثقافي الموروث، في الواقع، ليس له تعبير، سمّوه انحصاراً... المهم أن المعنى المُراد بالكلمة هو وضع من الأوضاع ضمن قضاء، كل شيء يمرّ بالنسبة إلى الشخص أو الطفل كما لو كان الطفل متروكاً للأم (لقوة تصنع به ما تشاء)، ليس هناك غير قانون رغبتها. ولكن هذا القانون يخضع للمحرمات التي تؤسس المجتمع. هذا الوضع كيف يمكن تصوّره أمام قوة بهذا الشكل... هنا أذكرُ قضايا التعذيب في سجن حلوان (قوة تصنع بالمسجون ما تريد، وضع يُنعشُ في مخيّلته العلاقة الأولى مع الأم: الأم الطيّبة التي تسهر على راحته وإشباع حاجاته، والأم السيئة التي تتصرف به كما تشاء ـ أي تُشيِّئه ـ تتحكم به على هواها ـ تُعذِّبه تنكِّلُ به ـ هو مرهون لمشيئة رغبتها ـ وهذا الصنف الثاني هو ما يترجم فعلياً للهوام التعذيبي ما بين السجين ومعذبه).

إنّ الطفل مولود غير مهيأ للحياة تماماً، وحياته متوقفة على الأم وحبّها له. هنا أتحدث عن الذهان في حال ألغت الأمُ العرفَ الاجتماعي الذي يتحكم بتصرفاتها على غير علمٍ منها، حيثُ إن الطفل قد يُوجد أمامها من دون أي رادعٍ يردعُهَا عنهُ، مرة أخرى كما لو أنه ليس للأب أو للأم وجودٌ ممكن: إذا كانَ الأب من ناحيته ممسوخاً أو معدوماً (لا وجود له في خطاب الأم) أو يُحاول أن يُظهرَ نفسه على أنه صانع للقانون ممّا يؤدي إلى خداع الطفل. والطفل مهيأ

(1) أب هي البداية على الصعيد الأنتروبولوجي، وهي أيضاً بداية الأحرف الأبجدية التي تعود إليها كل الأحرف التي تكون سلسلة الدوال أي اللغة.

لأن يعاني من هذا الخداع. أتصور أن أي معالج أطفال قد يلاحظ النتائج الخطيرة التي تحصل نتيجة الفقر الأمومي، أي عندما تُلغي الأم دورها وتقتصر علاقتها مع الطفل على إكفاء حاجاته الجسدية. كذلك الأمر بالنسبة للفقر الأبوي الأمر الذي نجده في حالة أب شريبر Schriber؛ هذا الأب موجود بالشكل أمّا بما يخصُّ وظيفته في تكوين الابن فمعدوم (Forclusion)[1] بالنسبة للعب دوره كمؤسس لبنية الابن حسب تعبير لاكان.

الأب هو النقطة التي من خلالها يحكُمُ الشخص على نفسه: كي يُقيّم الفرد نفسه يجب أن يبتعد عن نفسه حتى يتمكن من رؤية نفسه. هذه النقطة هي في الأصل «مثالُ الأب» والتي تختلف عن الأب المثالي. مثالُ الأنا يتمحور أولاً في النقطة التي تسمى «مثالُ الأب». وبعض الآباء يحاولون أن يكونوا صورةً مطابقة لمثالِ الأب: حيث نرى الأب هنا يتوجه إلى ابنه بالنصح (لا تكذب، لا تسرق. . .) بينما نحن نعلم أنه ما من أحد يستطيع أن يصل إلى مستوى مثال الأب/الأب الرمزي (حيث يتحول إلى موضوع كوميدي) كما هي الحال في المسرح الانكليزي (يسعى الأب إلى أن تتحقق فيه كل المعاني التي يحملها مفهوم الأب وهو أمر مستحيل، وكلما حاول أن يساوي هذا الاسم تظهر الهوة فيتحول إلى شخص كوميدي. . .).

المهمُ هنا أن التمييز بين مثال الأنا والأب ينقلنا إلى بُعدٍ رمزيٍ يجعلُ الفرد يجري نحو الكمال، بحيث ينقدُ نفسه أو حتى يتمادى في نقضِ نفسه: الأنا المثالي هو مثالُ الأنا كما يبدو متحققاً مثلاً في شخصيةٍ أنا معجب بها (فلو افترضنا أنني أحب الرياضة، عندئذٍ سيتبين لي أن مثال الرياضي الكامل متحقق في لاعب كرة قدم «الأنا المثالي»). المثال يختلف باختلاف الاتجاهات: اتجاهي يجعلني أختارُ مثال الأنا في عالم الأدب، الفن أو الحرب. . .

الفرقُ هو أن مثال الأنا هو النقطة التي تُحفزُ الشخص على أن يحقق الكمال. وهو كمال دائماً ناقص.

---

(1) بمعنى «رفض التصورات غير المحتملة». أي يفتقد ما يعرف عنه في البنية الرمزية التي تكون ذاته. فمكانه فجوة، نظراً لغياب ما يرمز فيظهر في الواقع بشكل هذياني. (لاكان).

الأنا المثالي هو الكمال كما يبدو متحققاً في شخص من الأشخاص (لأنه يبدو أنه لا يمكن أن يتحقق أبداً). ولكن لا يعني ذلك أن يتخلى الأب عن دوره كأنه غير موجود، بمعنى أنه على الرغم من أنه ليس هو صانع القانون ولكن واجب عليه أن يأخذ على عاتقه أن يطبق القانون (أن يعطي نفسه السلطة لاستخدام القانون كعاملٍ وسيط). يجب أن يكون رجلاً تعدّى الضعف، أي في هذا الدور (هنا أتحدث عن الخصاء سواء لدى الصبي أم الفتاة)، فالصبي على الرغم من أنه يملك القضيب إلاّ أنه غير كافٍ (هو بمثابة شيء ليس باستطاعته أن يستخدمه بعد، أي في الطفولة). أمّا الفتاة فتُثارُ لديها الرغبة بامتلاكه دون أن تتمكن من امتلاكه لأنه واقع... كل ذلك يولّدُ إرباكاً (ويؤدي إلى واقعٍ صَدمي).

الطفل سواء كان فتاة أم صبياً، يعيش حالة هزيمة مفروضة عليه من الواقع وهزيمة أليمة. المفروض أن يكون الأب رجلاً لا يعاني من هذه الهزيمة، يجب أن يتعداها، أي أن يكون قد تقبّل خصاءه. وكونهُ يحاول أن يكون هو نفسه صانع القرار (يجعل ذلك منه كوميدياً) لأنه يحاول أن يُساويه. المطلوب ألاّ يحاول أن يساوي بل يأخذ مركزه من ناحيتين:

1 ـ تعدي الهزيمة.

2 ـ أن يضع الطفل في مكانته إذا لزم الأمر.

ماذا يحصل إذا فشل الأب في هذه العملية بحيث يبدو مغلوباً على أمره بحكم إرادته، بحكم الحياة نفسها، بحكم قوة الدهر، بحكم الموت، بحكم أن لا وجود له في البيت كسلطة نافذة؟

طالما أن الأب المثالي مهزوم بمعنى أن الأب الواقعي مهزوم (أي يفشل في أن يكون بقدر المستوى المطلوب منه، من اسمه) وكلّما انهزم ازدادت مطالبة الطفل بالأب المثالي. الأب المثالي موجود في المتخيل الذاتي ولكن ليس هناك تحقق كامل. إذا افتقد السند الواقعي له، اشتدت المطالبة بالأب المثالي. ولكي نطالب بالأب المثالي يجب أن نتخيله. هذه النقطة نلتمس وجودها لدى الهستيريا.

2 ـ ما البنية والتاريخ؟

هنا أتحدث عن حالة سيدة أميركية (سوداء) كانت تجاهد في مطالبتها بالمساواة ما بين الرجال والنساء (1952) في اجتماع مُكرّسٍ لهذه الموضوعات. واحد من المشاركين أزعجها بقوله إنه لا يجدر بالنساء أن تأخذ حقوق الرجال، على اعتبار أن عيسى المسيح كان رجلاً! (الذي يقدر على ذلك هو الله) هذا يعني المطالبة بالأب المثالي.

هنا يظهر السؤال التالي: ما هي الأشكال المُتخيّلة التي يعطيها للأب المثالي؟ هذه الأشكال تتغير بتغير العصور (حسب لاكان)[1] Architecture du père. أمّا فرويد فاعتبر أن فكرة الهستيريا اعتمدت على الأب المثالي البدائي الذي لا منافس له وليس بإمكان أحد أن يصل إلى التساوي به. ذهب فرويد في وصف أشكاله في كتابه «مستقبل وهم»، حيث نراه يأخذ في العصر الحاضر بعداً مختلفاً. هناك فرق بين رجل العلم والله. فالله يستجيب لكل دعواتنا، لكن رجل العلم يستجيب لبعض طلباتنا؛ وهنا يبدو الفرق بين الدين والعلم. وبالتالي كلما أتبع الطلب وسائل طلب الأمومة مثلاً أو طلب الطفل بالمطلق، تزيد الصعوبة في تحديد الأمور لأن الواقع يُغيِّب لكي يضع حداً لكل هذه المطالب.

إن التمييز ما بين الطلب والرغبة انبنى على ملاحظة خاصة في سيكولوجية المرأة حيث الطفلة تطلب «الفالوس» Phallus من جسد الأم، وهو طلب مخالف للنظام الطبيعي. إذا كان الطلب موجوداً، يخلق نقصاً عند الآخر بقوته وفي الوقت نفسه يجعل الطلب نظراً لاستحالة الرد عليه يُسبب حدوث الانجرار لدى الطفل (Encrage) في عالم الطلب. الشكل الأول للكلمة هو الطلب، فالرغبة هي طلب ليس بالضرورة أن يجد إرضاءً ما. انطلاقاً من هنا ذكرتُ أنه كلما وَجَدَ طلب الأمومة تسهيلات معينة، نفرت الرغبة وازدادت الصعوبات في واقع الحياة.

---

(1) عمارة الأب.

ذكرتُ هذه الأمور لأُظهر أن البنية غير مخالفة للتاريخ لأن سياق التاريخ ملازم للبنية التي تتحكم بالأمور. الكون فيه بنى تقتضي التمييز بين أنواع من المفاهيم: مثالُ الأب/الأب المثالي، مثالُ الأنا/الأنا المثالي من ناحية أخرى. ذلك لا يعني أن نصرف النظر عمّا يجري في الواقع، لأن تلك المفاهيم تأخذ أشكالاً حضارية مختلفة.

إذا كنا نتحدث عن هزيمة الأب، وقد أعطيت مثل الأب المثالي الذي إذا فقدناه في الواقع، يزيد شعورنا بالنقص وبالتالي نطالب به أكثر في حال زاد هذا الشرخ (كلما ظلمنا الدكتاتور وأمعن في ظلمه لنا، طالبنا بآخر قد يكون أكثر ظلماً منه). هذه هي النتيجة الأولى للهزيمة من جراء هذا التفاوت. هنا أتطرق إلى وضع شعوبنا نفسها، أعتبرُ أن هناك نظامين للحكم فقط والمِحك هو الآتي: إمّا أنْ يكون هناك حاكم ومحكوم والحاكم غير مسؤول أمام المحكوم، وإمّا أن يكون هناك نظام يكون فيه الحاكم نفسه مسؤولاً أمام المحكوم (أتحدث هنا عن ضوابط لكل من الاثنين بسبب الانحراف أو النظم السائدة). وقد انتبه لهذه القضية أحد الآباء المؤسسين لأميركا الذين وضعوا الدستور عام 1776 وكان عددهم في ذلك الوقت (12) يترأسهم واشنطن ومديسون وجفرسون، وكلهم كانوا مثقفين ومتشربين بفلسفة التنوير وأفكار هوبز وهيوم ولوك ومونتسكيو... حتى أن مديسون نفسه اعتبر أن حيلة الحيل أن نجد ضوابط تحكم الحاكم والمحكوم معاً. واعتبر أنه إذا كان الحاكم مسؤولاً أمام المحكوم فعندئذٍ يكون النظام ديمقراطياً، مثل النظام الذي كان معمولاً به في أثينا حيث كان يعمد إلى استبعاد الحاكم الذي تزيد شعبيته لمدة 10 سنوات وذلك بموافقة 6000 فرد، على أن يتم ذلك بصورة كتابية (6000 شخص من أصل 30000 عدد المواطنين المسجلين) من دون أية إهانة له (بحيث يبقى محتفظاً بأراضيه وممتلكاته).

أود أن أذكر لكم قصة ريفي قصد المدينة ليدلي بصوته ضد حاكم يدعى أرسطين، عندما وصل الريفي إلى المدينة سأل رجلاً (هو أرسطين بنفسه) أن يساعده على كتابة اسمه (لأنه كان أمّياً)، فلما سأله أرسطين عن السبب الذي

يدعوه إلى التصويت ضد أرسطين، قال الريفي: «أنا لا أعرفه ولم ألتقِ به في حياتي، ولكنني أسمع بشكلٍ دائم عن أمانته! حتى أنه ملقب بالأمين، فلماذا لا يحرمُنا من أمانته!! (أي يحرمنا منها).

النقطة التي أتحدث عنها هنا تتعدى البرلمان وتناوب الأحزاب، هذا هو وضع الديمقراطية، وفيما عدا ذلك سيكون عندها الحاكم غير مسؤول أمام شعبه (بل سيكون مسؤولاً أمام الله فقط) وهذا مبدأ الحكم اللاهوتي. ظاهرة الحكم الديمقراطي عُرِفت فقط في أثينا ولم تظهر في أوروبا إلاّ في القرن 18 و19 في أميركا. هنا نتساءل لماذا الديمقراطية وضع شاذ في التاريخ؟ وأشير إلى أن أول حرب حصلت في تاريخ العالم دافَعَ فيها الشعب عن حريّته كانت معركة صالونيك البحرية التي انهزم فيها الأسطول الفارسي في مواجهة اليونانيين الذين دافعوا عن حريتهم...

3 ـ الفكر الإنساني

أعتقد أن هناك اتجاهين للفكر الإنساني:

الاتجاه الأول، يتجه نحو الوحدة والتغني بها في كل شيء، بحيث أن المُعارض يكون عقابه القتل بالسيف (هنا أتحدث عن فلسفة بدائية كانت تشبِّه المجتمع بالجسم: هناك الرأس والرِجْلان على الأرض). وهنا أستشهد بقول لهومير في الإلياذة «ملك واحد لشعبٍ واحدٍ»، وهي على صورة جسد: رأس يتحكم بباقي الأطراف. سأعطي مثالاً عن مصر: إذا كان هناك فارٌ من العدالة، أفراد الشعب يقولون بأجمعهم: إذا لم تستطع الدولة أن تقبض عليه، فمن يستطيع أن يفعل ذلك إذاً؟! وإذا ما طالب أحدهم الزعيم (حاكم مصر على سبيل المثال) أن يُطبِّق في مصر الدستور المعمول به في أميركا، سيردُ عليه الزعيم بقوله لِمَ لا؟! فليُنشر في جريدة الأهرام في اليوم التالي، ولكن مع ذلك لن يُصدِّق هذا المواطن الأمر ولن يفهم شيئاً من الدستور، بل سيعود ليسأل إذاً من سيقبض على المجرم؟! عندئذٍ ستعمُّ الفوضى...

الاتجاه الثاني، هو الاتجاه السائد نحو الوحدة وهو الغالب على الفكر

الإنساني، بحيث أن باستطاعة الإنسان أن يبتدئ بالعكس، أي بالاعتراف بالاختلافات في الواقع ومعالجتها بالتفاوض أو النقاش.

إذا أخذنا بالفلسفة الأولى، حيث الوحدة والحل بالقتل، والاتجاه الثاني، حيث الاعتراف بالاختلافات والحل الذي يأتي عبر التفاوض، نجد أنها طرق ملحوظة. ولقد اعتبر أرسطو أن تشبيه رجل الدولة برجل العائلة سفسطة غير مقبولة (حقيقة كون الرجل متمكِّناً من حُكمه لزوجته في البيت ولكن هذا لا يعني أنه مؤهل لحكم المدينة!!). وبرغم أن هذا التشبيه خاطئ فهو موجود في مجتمعاتنا: السادات عندما يتحدث إلى المصريين، يقول لهم يا أبنائي!! لدرجة أننا عندما ألغينا الألقاب في مصر، أصبحنا لا نعرف كيف ننادي بعضنا بعضاً!! (قد نقول لبعضنا البعض، يا أخي، يا أختي...)[1]. هذه الفلسفة التلقائية متغلغلة فينا، من هنا أدعو إلى إعادة ترجمة أرسطو مع تقديم شروح جديدة للعالم العربي.

الدكتاتور لا يُحاسَب على أخطائه!! زعيم مصر وحدَه سيُنقذ مصر! وأي مخالفة لرأيه خيانة! وهو بنفسه لا يتعلم من هزائمه ولا توجد معه نهاية سوى الكارثة[2]. لا يوجد تصحيح ولا تناوب على الحكم (كاستمرار الرأس يتحكم بالجسد وهي الصورة البدائية للحكم).

ما هي الإجابة عن نتيجة الهزائم؟

طالما أننا مأخوذون بالأب المثالي وبفكرة الوحدة في كل شيء، لن نخرج من الدكتاتورية. وهزيمة الأب تعني أننا سنطالب بدكتاتور آخر. هذا الوضع يؤدي إلى طريق مسدود أمام العرب.

---

(1) د. حب الله: في الأوساط الشعبية العربية أصبحوا ينادون بعضهم البعض: «يا حاج» على اعتبار أن الحكم لله ولم يعد للحاكم. وفي خلال الحرب الأهلية كانت التسمية الشائعة يا «عم». على اعتبار أن الأب قد تم قتله (رمزياً) عندما اندلعت الحرب الأهلية.

(2) هزيمة 1967 سميت بنكسة تلطيفاً لكلمة كارثة، وتداعياتها بينت أنها أكثر تدميراً من احتلال التتر لبغداد 1458 لأن هزيمة القائد فتحت الباب على مصراعيه لكل أنواع الأصولية الدينية.

4 ـ أسئلة الحضور

س ع. ش. : ضابط متقاعد (حاصل على ماجستير التاريخ والعلوم الإنسانية): أنت تحدثت عن الأب المثالي ومثال الأب، لو افترضنا حالة وجود أب غير الأب البيولوجي للابن، أو وجود أب لا تعرِّف عنه الأم لطفلها، إلى أي أب سيتطلع الطفل؟

جواب الدكتور صفوان: لقد ذكرتُ سابقاً أن كل حضارة مبنية على عدد معين من القضايا التي يَتكون منها النظام الرمزي، وبدأت برسم أو تحديد القطيعة بين الحضارة والطبيعة انطلاقاً من ظهور الأب الرمزي، واسمه المؤسس.

إن طريق الإنسان غير مرسوم بحُكمِ الصُوَر مثل الحيوان، بل بالمعاني والدلالات.

كلمة الأب تقتضي نظام قرابة هو نفسه على قطيعة مع كل نظام الطبيعة، ليس المفروض بالأب هنا أن يكون الأب البيولوجي، بل أن يعطي اسمه للابن. هذا هو الأب، هناك مجتمعات بدائية كانت وعلى الرغم من معرفتها أن اجتماع الرجل والمرأة شرط أساسي للإنجاب إلاّ أنها كانت تسند الأبوة لروحِ صخرة. . الحَكم في النهاية، من يحمل اسم الأب؟ من يعترف به كإبن/ سواء كان الوالد هو الأب البيولوجي أم لا . . وهو أمر نجده في القسم العيادي حيث يأتي شخصٌ مثلاً ليقول: «أمي أنجبتني، لا أعرف ممّن! والرجل الثاني أعطاني اسمي!! ماذا أفعل هنا؟! ماذا أختار؟ ليس عليك أن تختار، يأتي الجواب؛ عليك أن تختار الاسم الذي أعطاك إياه.

د. حب الله: إلى أي مدى نوافق على أن نُخضع فرويد وفِكره للمفهوم التاريخي؟ إذا رجعنا للبنية الفكرية والمفاهيم النفسية التي صاغها فرويد، إلى أي حد نُرجّح أنها نتيجة تفكير شخص عاش في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؟

لقد كان العديد من مفاهيمه مستقىً من البطريركية؛ كان الوضع ساكناً

وسيبقى على ما هو عليه. السؤال الآخر إلى أي مدى تساهم الحركة النسوية في تغيير هذه المفاهيم؟ وإلى أي مدى سيتغير مفهوم الأب الرمزي في الألفية الجديدة؟ وهل هناك دلالات تشير إلى تزعزع دوره مقابل دور الأم الذي بدأ بالتعاظم؟ نلاحظ أن الأب هو الأساس في التحليل النفسي، إلى متى سيبقى الأمر كذلك؟ وإلى أي مدى تَغيُّر شخصية المرأة في الأسرة وفي العالم سيساهم في تغيير فكرة واسم الأب بحد ذاته؟

سأحاول الإجابة عن بعض هذه التساؤلات بما تيسر لي من معرفة:

بالنسبة لظهور الفرويدية نفسها كظاهرة تاريخية فتلك مسألة لا شك فيها، لأنه في المجتمع البطريركي، الأسرة لها شكل مختلف جداً عن شكلها الحاضر. الوحدة التي كان الفرد ينتمي إليها واسعة جداً (قبيلة ـ عشيرة). حتى في العصور الوسطى، كان هناك مجانسة (Homonymie) وهي عبارة عن أن كل العمّال في الأرض يجتمعون مع بعضهم.. وكان الطفل ينشأ بسهولة في أسرة واسعة. وبالتالي فإنّ ظهور عقدة أوديب أو اكتشاف المنافسة بين الطفل والأب كان أمراً مستحيلاً قبل أن تُرَد الأسرة إلى أبسط تعبيراتها (الأسرة الثلاثية المكونة من أب/أم/طفل). إلى جانب ذلك هناك قضية الاختلاف بين مكان العمل ومكان السكن: كان الابن يتعلم نفس المهنة التي يتقنها والده (توارث المهنة). حالياً نجد من المستحيل أن يكون هناك محلل نفساني ابناً عن أب (لأنه لا يوجد توارث في التحليل). واختلاف مكان العمل عن مكان السكن ودخول الماكينات نفسها إلى البيوت أحدثَ تغييرات كبيرة.. إذاً لا يمكن أن نفصل اكتشاف أوديب عن الوضع التاريخي المتطور.

من جهة أخرى لا نستطيع القول بأن فرويد أعطى كل شيء للأب، بل هو تحدث عن هزيمة الأب بمعنى أنه أصبح منافساً، كما أن فرويد كان أكثر من تحدث عن عملية اعتماد السلطة المطلقة للأم واعتماد الطفل عليها في حياته، عن طريق فكرة عدم نضوج الإنسان عند ولادته، فهو يُولد غير ناضج وغير مهيأ للحياة (نتحدث هنا عن تأكيدات فرويد لقوة الأم وقدرتها على مساعدته في تخطي ضعفه الطبيعي). أمّا لاكان فجعل مصير الطفل يتوقف أولاً على الوزن

الذي تأخذه كلمة الأب في نفس الأم بحيث لا يمكن لأحد أن يقول بأن الفرويدية أنكرت أي دور للأم وبأنها أعطت كل شيء للأب.

نسمع علماء الاجتماع الأميركيين يتحدثون في زمن الحداثة عن العائلة المكونة من فردين اثنين، أن اتجاه التغيير ليس فقط لتقليل نفوذ الأب بل كلمة أب نفسها باعتبار أن لها دلالة فعّالة. العجيب أن المثل العائلي (أب/ طفل/ أم) يبقى موجوداً.. كانت الفرويدية تصف مرحلة انتهت مثلما كان ظهورها نفسه تاريخياً. أمّا فيما يتعلق بالتنافس ما بين الأب والابن، فإنه لم يكن موجوداً في الماضي، وفي تاريخ بداية الإنسان كان غير موجود، فالأب واحد سواء كان بيولوجياً أم لا، لسبب واحد هو أن الابن كان يعرف في قرارة نفسه أنه غير متأكد من أنه من هذا الأب.. ولكنه على يقين من حقيقة أمّه.

حتى عندما كان الأب يتغيب لفترة أربع أو خمس سنوات وفي أثناء ذلك تنجب زوجته، لم يكن عنده شك في أبوّة أولاده، إذ لم يكن لديه معرفة بيولوجية بفترة الحمل (9 أشهر) وكان يهنئ زوجته على تلك المفاجآت السارة والسريعة! هذا الموضوع نواجهه أثناء عملنا العيادي: يأتي إلينا شاب أو فتاة في التاسعة عشرة من العمر، كان الشاب على سبيل المثال موجوداً بحكم التبني وكان يجهل حقيقته لفترة معينة، إذ لم يكن يميز بين الأب البيولوجي والأب الذي تبنّاه في فترة لاحقة.. هذه المعرفة بحقيقته تولد لديه شكوكاً (أو ما يعرف بالانفصام الأبوي) ويبدأ بالتشكيك في قضايا معينة أو استحقاقات تجاه الأب المتبني ويذهب للتفتيش عن الأب الحقيقي، مما يولد لديه إحباطاً هائلاً يدفعه إلى العودة إلى الأب المتبني (أب رمزي). كونه يحمل في طياته الغيب من أنه مجهول الهوية فتح آفاقاً حضارية وفكرية وتصورية (أب رمزي وأب مثالي) وغير ذلك من الأمور التي طرحها الدكتور صفوان..

هذا التطور الحاصل في الفكر ناتج عن الجهل، ولكن العلم الحاضر لم يعد يشهده لأن تقدم العلوم البيولوجية ساعد على معرفة الأب (أصبح بالإمكان التعرف عليه..) وأعتقد أن فرويد قد أشار إلى هذا الأمر في فترة من الفترات، معتبراً أن معرفتنا للأب ستخلق تغييرات (هو أب بيولوجي معروف).

د. صفوان: إن عملية التأكد من الأب مهمة جداً، مثل فقدان الجسد نفسه

لكل قدسية، بحيث أنه أصبح مباعاً ويُجزأ كسلعة (هذه عملية ابتدأت منذ زمن الرومان)، كان الجسد يُعد ملكية بحيث أنه إذا ما اقتلع أحدهم عين فرد آخر، كان يدفع له مالاً كتعويض له عن عينه (الجسم أصبح ملكية).

موجّه لد. صفوان: قلتَ إننا محكومون بالصورة الموجودة في لاوعينا، أقصد الأب البطريركي. في أيامنا الحالية تشهد العائلة تغييرات جذرية، لم يَعد الرجل هو الذي يملك القرار، المال، الاسم ولا الأم هي الخاضعة لأمر زوجها.

إذا اعتبرنا أن هذا الواقع الجديد قد خفف من غضب المرأة الفرد التي لم تعد تضحي لأسباب مطلوبة منها من قِبل المجتمع، فهل الرجل لديه مشكلة أقوى؟ إذ إنه يُطلب منه الآن أن يضحي من هذه الصورة الرمزية (والذي يعتقد أنه لزام عليه أن يكون مثيلها، حين يعجز عن أن يكون مثلها، لأن الواقع لم يعد يسمح له بذلك).

د. صفوان: المنافسة بين الرجل والمرأة لا يمكن القضاء عليها أبداً، المنافسة عنصر كان موجوداً في الماضي وهي موجودة في الحاضر وستبقى موجودة.

د. م ن: هناك حالات فردية تعالج، لكن أعتقد أن هناك مشكلة لدى الرجل على المستوى الرمزي، نقرأ أبحاثاً واستطلاعات للرأي في أوروبا تشير إلى أن الهوية الجنسية أصبحت مختلطة وبأن هناك اهتزازاً في صورة الرجولة.

د. صفوان: كلمّا وُجبَ طلب الإنجاب والأمومة، نفرت الرغبة وازدادت الصعوبة. الرغبة كما أشرت إليها ابتداءً من الحياة الجنسية الأنثوية، هي طلب لا يخضع للإرضاء.

ـ مجهول: يُلاحظ في الروايات الحديثة أن هناك اختلافات كبيرة في طريقة عرض صورة الأب سواء من قبل كتّاب رجال أم سيّدات، إذ إن هناك ميلاً قوياً إلى تمزيق صورة الأب وتشويهها في حين أن هناك تركيزاً على إبراز صورة الأم بصورة أكبر.

هذا الأمر يجعلنا نشعر بأن النظام الرمزي غير ثابت وخاضع لمتغيرات ثقافية وسياسية. .

ما هي بحسب رأيك مواصفات مثال الأب في ظل الأوضاع الحالية في مجتمعاتنا العربية التي أعتقد أنها تغيرت عن السابق كثيراً؟

د. صفوان: في الواقع هناك محاولات للتحدث عن الدوال (Signifiants) التي تحكم الحياة الإنسانية مثلما تحكمها الصور، ولكن الصور ليست كل شيء كما هو الحال لدى الحيوان، لأن حياتنا تحكمها الدوال. وبالتالي كون اسم الأم معناه رمز الحب والأب معناه رمز القانون (هي رموز لها فاعلية)، إنها مسألة غير مسألة المساواة في الحقوق. . وإن كانت عملية المساواة بين الرجل والمرأة عقلياً هي عملية مطلوبة ويجب الدفاع عنها. ولكن كَون هذه العلاقة تُعاش على أنها تنافس، فهذا أمرٌ مع الأسف لا يمكن تجنبه، سواء تساويا أم لا. البعد موجود في العلاقات بالنسبة للموضوع الثاني وهو موضوع آخر والذي هو ليس نتيجة تحكم العلم في المجتمعات وهو أمر يؤدي إلى مداخل ثانية، ندخل بها في متغيرات غير معقولة.

ـ مجهول: هناك مقولة مُسلّم بها وهي أن النظام العائلي العربي هو نظام بطريركي بالدرجة الأولى، ما هو تعليقك؟

د. صفوان: إن نتائج التغيرات العلمية لم تظهر بعد آثارها على مجتمعاتنا العربية كما هو حاصل في الغرب. نجد في الغرب حالات قلق واكتئاب، أمّا في الشرق فنجد حالات عصاب تقليدية (هستيريا، فوبيا. .)، هناك تغيير في علم مصادر الأمراض (éthiologie) وبالتالي دور الأب يضعف في العالم كله ومع ذلك دخل النموذج الثلاثي للعائلة إلى الشرق، ولكنه خف عمّا كان عليه في الماضي. بالتالي كما ذكرت سابقاً كلما خَفت فعالية الزعامة ازدادت الحاجة إليها أكثر. هنا يوجد بعدان:

1 ـ البعد الخاص: ونلاحظ أن مركزه يخف.

2 ـ البعد الاجتماعي: يزداد الطلب عليه.

وأزيد أن الانتقال السريع من دون تمهيد من الانتماء القبلي كوحدة متكاملة إلى الثلاثية الأوديبية قد يولّدُ عنفاً هائلاً لا حيلة لنا أمامه.

د. حب الله: فيما يتعلق بهزيمة الأب في الشرق وفي تقلّص صورته في الغرب، يجب أن نميّز في أي حقل تحدث هذه العملية وعلى أي صعيد تحدث بين الأب الواقعي والأب الخيالي والرمزي بحيث أن كل المحللين وعلماء الاجتماع في الغرب يجمعون على تضاؤل دور الأب الواقعي في الحياة الاجتماعية إلى جانب تكامل وتعاظم دور الأم في الموضوع (هنا أشير إلى تدهور دور الأب تحت وطأة الخطاب العلمي). نجد في الغرب أن الدولة هي التي تأخذ الآن دور الأب المثالي والواقعي في نفس الوقت، بمعنى أنه إذا أراد شخص ما شيئاً يطالب به الدولة وليس أباه، وإذا ما صفع أب ولده يحق للأخير أن يقدم شكوى ضده! أي أن هناك رقابة ونوعاً من الحق المعطى لأب أعلى أي الدولة لكي يعطي أوامره للأب الواقعي ويفرض عليه نموذجه في تربية أطفاله.

على صعيد مجتمعاتنا العربية، كما ذكر الدكتور صفوان، الخطاب العلمي لم يصل إلينا بعد بالشكل الموجود في الغرب كي نرى نتائجه في العائلة. وإذا ما أردنا أن نتحدث عن الهزائم، نجد حالياً أن الأبناء يتهمون آباءهم بأنهم هم المسؤولون عن تدهور الأوضاع نتيجة تخاذلهم. . فمثلاً إذا كان أطفال فلسطين ينزلون إلى الشارع للدفاع عن بلدهم، لأن آباءهم لم يكونوا على قدر المسؤولية الملقاة على عاتقهم (الأبناء يقومون بما هو في الأساس من صميم مسؤولية آبائهم) عندما هجروا فلسطين بدل مقاومة الصهاينة.

الصورة التي رأيناها والتي أثارت العالم كله (العربي والإسلامي)، محمد الدُرّة وهو في حضن والده يلتمس منه الحماية والأخير عاجز عن ذلك. . هذه الصورة أثارت الناس لأن كل إنسان يحمل في طياته شيئاً من الشعور الأبوي بمفهوم وظيفته الأساسية (وهي حماية الابن). نحن الآن في مرحلة يوجه فيها الابن نقده إلى الأب لأنه لم يقم بما يتوجب عليه. . (هزيمة الأب على الصعيد الرمزي والواقعي في آنٍ واحد). كما حصل في لبنان في الحرب الأهلية،

فأبناؤنا يتهموننا في الوقت الحاضر بأننا المسؤولون عن الدمار الذي لحق بالبلد. . هناك فقدان تام للثقة بكل ما هو مشروع أبوي سواء في السلطة أم خارجها. . ويسري الأمر على لبنان: نقمة الأبناء على ما فعله آباؤهم في تدمير البلد خلال الحرب الأهلية.

د. م ن: ما هو تفسيرك لظاهرة توجه أطفال فلسطين إلى الموت مباشرة؟

د. صفوان: المنافسة مع الأب بمثابة عَمى، ولا يتعلق الأمر فقط باختلاف الأدوار، إنها ليست قضية أدوار، فالمنافس يظهر كما لو كان أقوى من الموت، ليس هناك حدّ للمُتخيل. . فطالما أنك في رحاب المنافسة، الأب هو حجاب بينك وبين قابليتك للموت نفسها. المنافسة تحمي الإنسان عن طريق عماه عن موت غيره. هي تعميه عن حقيقة موته نفسه. العملية كلها مبنية على إنكار الموت لأن الطفل متوجّه إلى أب لم يمت (الاستشهاد). هذا طبعاً من المغالطات الكبيرة ولكن هل يجوز التحرير بأي ثمن؟! هذا سؤالٌ كبير.

د. م ج: مسألة قانون الأب واسم الأب حرّك لديّ العديد من التساؤلات: الأب هو السلطة، والقانون، وطبعاً هو نظام رمزي لينظم المجتمعات. أين الحب والرغبة؟ وفيما يتعلق بالإبداع والفن، ما هي علاقة الاثنين بقانون الأب؟ وهل في قانون الأب حب ورغبة؟ أم هو يعني فقط السلطة والقوانين؟ وماذا يحصل لحظة وجود هزيمة للأب؟ ونحن في المجتمعات العربية إذا كنّا قد وصلنا إلى طريق مسدود، هل نحن مهيئون أكثر لأن نكون شعوباً مبدعة؟

د. صفوان: لا أدري من أين أتت كلمة قانون الأب! هو قانون على الكل، ورغبة الحب ليست لها نهاية، بحيث أن كل عطاء يتحول إلى رمز للحب. الطفل في السنوات الأولى عندما يأخذ الثدي وقبل دخوله في اللغة يبقى شعوره تجاه أمّه بأنها تفرحه. وعندما يدخل عالم اللغة، تتحول أمّه إلى قوة وعطاؤها يتحول إلى مجرد رمز للحب.

فالحب مطلوب بطلب علامات الحب، وطلب علامات الحب لا ينتهي. هذا ما يسمى بقانون الأب (قانون تحريم الزنا). وله ميزة.

إذا سارت الأمور على ما يرام: لا يجعل الحب طلباً غير محدود، وبالتالي طلباً لا يعرف الرضا.

ـ مجهول: ما تعليقك على أن الآباء يدفعون بأولادهم نحو الاستشهاد؟

د. صفوان: إن الواقع يجعل الكل (مهما كان سنه) يقع ضحية رغبة التحرر، والقول بأن الآباء يدفعون بأولادهم، هو كلام يأتي مبالغاً فيه من الغرب! هم لا يدفعونهم إلى ذلك، إنهم لا يقدرون على أن يصدّوهم عن ذلك (الأبناء يسعون إلى تحقيق ما عجز عنه الآباء!). الموقف يصعب أن يصدر حكماً على الموقف من جانب أو من آخر.

ـ مجهول: يُقدم الإعلان صورة للأب تختلف عن الصورة الواقعية، حيث تختلط فيها الصفات الذكورية مع الصفات الأنثوية، فلأي مدى يؤدي تعرض الطفل لهذه الصور إلى تضعضع السلطة الوالدية؟ وهل يمكن للطفل أن يتماهى بالصورة الأبوية الموجودة في الإعلان؟

د. صفوان: إن التماهي يحدث مع الصورة تماماً كما يحدث مع الاسم، التكوين العضوي له تأثير غير منكر، وكون الإنسان يتماهى مع صورة من الصور، معناه أنه سيصبح هو هذه الصورة. الناس يذهبون إلى السينما كي يشاهدوا حياتهم هناك ولكي يجدوا توظيفاً لتماهياتهم، حتى عندما يكون الطفل مع والده أو مع صديقه فهو يكون متماهياً مع الصورة التي يأخذها منه. ومن علامة فقر الرمز فيها أن الفرد يبقى خاضعاً للصورة وكيانه يكون محدوداً في هذه الصورة السطحية. لذلك وصف فرويد الأنا بأنها إسقاط على السطح.. (الآخر يصبح بعداً منفسخاً، لا يبقى فيه أي رسم غير الصورة).

ـ مجهول: قلت إنه كلما خفّت فعالية دور الأب، وقعنا في الدكتاتورية، بل نطالب عندها بالدكتاتورية! وطرحتَ فكرة النظام الديمقراطي الذي فيه رقابة على الحاكم والمحكوم، ماذا تقصد بفعالية دور الأب؟

د. صفوان: الكلام الذي ذكرته عن نتيجة هزيمة الحكم العربي، هو كلام اجتماع وسياسة وليس كلام تحليل نفسي؛ ولكن لأن صورة الأب المثالي

يجدها الإنسان في الحاكم، من هنا تأتي نقطة الالتقاء بين السيكولوجية الفردية والحياة الاجتماعية. الأب الحقيقي إذا سند الأب المثالي لا يظهر مغلوباً على أمره، فرضا الطفل عن الواقع يغيّب الحدود بينهما. ولكن إذا ظهر الأب مغلوباً على أمره سيزيد الطلب على الأب المثالي، وندخل عندئذ في عملية طلب لا نهاية لها. لأجل ذلك قلت إن هزيمة الحكام العرب نكسة لأنها غير كافية لكي تنقذنا. وهنا يتدخل نظام الحكم نفسه، وينزل الناس إلى الشارع ولكنهم لا يملكون في الواقع تجربة الدفاع الجماعي عن مصالحهم. فالطالب ليس عضواً في لجنة الدفاع عن حقوق الطلبة، وليس الأستاذ عضواً في نقابة الدفاع عن حقوق المعلمين. . . فغياب هذه التجمعات المدنية فتحت باباً واسعاً أمام الحاكم لكي يمارس طغيانه من دون رادع.

الغرب كله عبارة عن جماعات تدافع عن حقوقها، أمّا في مجتمعنا فتجربة التضامن للدفاع عن المصالح غير موجودة. كل ما سيحصل أن الناس سينزلون إلى الشارع ليهتفوا ويصفقوا ثم يعودون أدراجهم إلى المنازل. والدولة تستفرد بهم كلهم حتى لو واجهتهم بشكل جماعي، بعد ذلك ستمسكهم واحداً تلو الآخر وتضعهم في السجن. .

الخطورة تكمن في أن هزيمة الحاكم مع غياب نظام آخر للحكم الديمقراطي (على اعتبار أنها تعاش كهزيمة الأب) تزيد من حدة الجنون في المطالبة بالأب أو الحاكم المثالي (الدكتاتور).

س. م ن: يمكن للدكتور صفوان، في معرض حديثه عن هزيمة الأب، أن يجري مقارنة مع هزائم 1967 والهزائم المستمرة لدى الشعوب العربية وكأن هناك رغبة بالانكسار لدى هذه الشعوب. ونتيجة لهذه الهزائم نراهم يتجهون نحو الدين. فهل هو رجوع نحو الأب المثالي الذي لا يمكن أن يغدر بهم في الواقع؟ عندنا في لبنان تحرير الجنوب كان بمثابة الشرارة الأولى، والعودة إلى الأب ليست مجانية. إن تحرير الجنوب يقول للناس إن هذا الأب فاعل، وبالتالي بإمكانكم أن تستشهدوا وتذهبوا إليه. ولكن الأرض تحررت فعلياً، ولأجل ذلك نرى الانتفاضة في فلسطين تزداد قوة وهي تبحث عن وسائل أكثر

فعالية كتلك المُتبعة في الجنوب اللبناني. . ألا تعتقد أن ذهنية الناس بدأت تتغير خاصة وأن هناك تجربة ناجحة (إشارة إلى التحرير)؟

د. صفوان: إن حاجة الشعوب إلى الحرية أمر طبيعي، ولكن حقيقة أنها تعيش في حالة حداد مستمر على الحرية أمر لا يمكن إنكار وجوده في العالم العربي.

في مصر مثلاً يعيش الناس في حالة تحسّر على الحرية وهم يعيشون بشكل طبيعي مع هذا الواقع، وكل ما باستطاعتهم فعله هو التحدث عنها في نكاتهم. . ، ولكن هذا لا ينفي حقيقة أن الشعب كله قد يُجنّد إذا ما دخل عدو ما إلى أرض الوطن. لذلك نقول إن مصر لم تعش إلاّ في أيام الحركات الوطنية التي ظهرت إبان الاستعمار الانكليزي. فيما عدا ذلك يأتي عبد الناصر ويذهب ليأتي آخر مكانه. أقصد أن الإشارة إلى الحركة الوطنية أمر مختلف، لأنه حتى في حالة شعب قَبِل حالة الحداد على الحرية واستجاب لفقدانها فهو يتحرك إذا ما خضع لاحتلال أجنبي. هنا الحاجة إلى الحرية تظهر بشكل فعّال.

ـ مجهول: بقدر ما يكون الأب على مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقه أمام الطفل في محاولة المطابقة مع صورة مثال الأنا، تصحّ خيارات الطفل في تحقيق هذا المثال في الشخصيات التي يقابلها في المجتمع. هناك عدد كبير من الشبان الذين يطابقون مثال الأنا في الواقع مع شخصيات غير متوازنة أو غير سويّة: هل يؤدي ذلك إلى خلل في عمل الأب داخل الأسرة في العالم العربي أم إلى خلل في الحياة الاجتماعية في كل ظروفها لدى الطفل؟

د. صفوان: وظيفة الأب ليس أن يأمر الطفل بأن يكون على مستوى، بل أن يخرجه من فكرة «أن يكون على مستوى». لأنه إذا ما استمر يطلب من ابنه أن يكون على مستوى، في هذه الحالة يمكن للابن أن يكون على أي مستوى (سفاح، مجرم، رئيس عصابة. . حسب اتجاهاته. .).

الفصل الرابع

التحليل النفسي والمجتمع العربي

حوار بين الدكتورين مصطفى صفوان وعدنان حب الله

د. *حب الله*: مع أننا تحدثنا في الجلسات السابقة عن الأجواء السياسية التي تتحكم في المجتمع العربي، فإنّ قراءتك كانت نفس ـ سياسية، أي ارتباط الذات بالتراث السياسي، وهذا حقل اشتغلت عليه وأسميته «حقل النفس سياسي» = نفسياسي.

أي قراءة تحليلية نفسية، إذا دخلنا في حقل الإطار السياسي كما تفضلت في إجاباتك، فذلك يعود كما أتصور، إلى أن التحليل النفسي لا يمكن أن ينمو ويتكوّن إلاّ في مناخ ديمقراطي. وهذا ينطلق من قاعدة عملية التحليل النفسي المعتمدة على التداعيات الحرّة. وهي في حدّ ذاتها نموذج للديمقراطية والحرية ـ فالمتحلل له مطلق الحرية في أن يقول ما يشاء ـ ينتقد الأهل، المجتمع، الذات ـ وحتى يطال المحلل انتقادات قد تكون لاذعة، دون أن يضطر المحلل للإجابة بغير القبول بالرأي المغاير، واحترام حرية تفكير المتحلل.

السؤال، هل هذا المنحى في خلفية تفكيرك لَه أولوية عندك؟ كي يتمكن الخطاب التحليلي من أن يجد مكانته في الإطار العام ـ هل الديمقراطية هي الأساس ـ هل هذا ما تراه؟

د. *صفوان*: هذا صحيح وليس عندي مفهوم ثانٍ آخر، غير أن الديمقراطية مرتبطة بظهور المدنية الصناعية ـ بظهور العلم.

إذا قلنا إنه لا تحليل نفسي من دون ديمقراطية كما نقول إنه لا ظهور للعلم من دون ديمقراطية، فإنه لا تحليل نفسي من دون ظهور للخطاب العلمي.

د. ح: الأمور تسير في هذا الاتجاه، وهذا يتناسب مع تجربتك القاسية التي اضطرتك أن تترك مصر سنة ١٩٥٨ ـ وقد نجوت من الاعتقال بفضل ساعات كانت الباخرة قد أقلّتك فيها خارج المياه الإقليمية ـ نستطيع أن نستخلص: لو ترعرعت الديمقراطية ولم يكن هنالك نظام دكتاتوري لكان التحليل النفسي قد ترعرع وانتشر في مصر ومن بعدها في كل أنحاء العالم العربي.

د. *صفوان*: لكن ليس وجودي هو الذي سيفيد عقلية البلد وينقلها من عقلية بدائية إلى عقلية علمية. الذي أقوله إنني كنت حاضراً أستمر بالعمل في نفس أوساط المدن وفي الأوساط الفكرية والتعليم العالي ـ والتي تشتغل في مهن حرّة ـ هذا الذي كان سيحصل معي وسأستمر معها. التجربة كانت ستنحصر إلى هذه النقلة. وليس أنا ولا غيري كان يمكن أن يغيّر عقلية البلد وينقلها من عقلية متخلفة إلى عقلية علمية.

د. ح: حددنا التحليل النفسي وليس عقلية البلد.

د. *صفوان*: التحليل النفسي كان يمكن أن ينتشر في المدن.

د. ح: ولكن يمكن أن يتعمم في كافة أرجاء العالم العربي ـ لأن الجامعات المصرية كانت رائدة ـ ويقصدها الطلاب من كل أنحاء العالم العربي. فالبلدان العربية في ذاك الوقت كانت أشبه بمجموعة قبائل. أما مصر، وهي نصف العالم العربي، فكانت الوحيدة التي كانت تتمتع ببناء دولة، والجامعات الوحيدة كانت جامعات القاهرة والإسكندرية وهي مقصد طلاب العرب، وتعني المحلل النفسي أمام هذا التقدم، وكان يُتمنى أن يكون وضعك غير وضعك في الوقت الحاضر، أي كان يجب أن يتهيأ المكان والزمان لكي يترعرع التحليل النفسي. وتستطيع أن تنمي أفكارك لو كان المناخ ديمقراطياً.

د. *صفوان* من هذه الزاوية، كلامك صحيح وممكن جداً.

د. ح: السؤال: بعد هذه الخبرة الطويلة على مدى نصف قرن تقريباً، هل

تستطيع أن تحدد للقارئ الذي نفترض أنه لا يعرف شيئاً عن التحليل النفسي، وأن تقول لنا ما هي الفائدة من التحليل النفسي؟

د. صفوان: هذا الكلام يخص فائدة التحليل بغض النظر عمّا يحصل فيه. طالب التحليل يأتي لأعراض. التحليل يهدف بالدرجة الأولى إلى التخفيف من حدّة الأعراض التي تنطوي على آلام شديدة جداً، إلى حدّ أنها تصل إلى تهديد حياة الشخص بالخطر. تخفف أو أنها تستبدل الأعراض بشكل ما، أي أن الشخص يستطيع التعايش معها دون أن تقف عائقاً أمام استمرار حياته.

من هذه الناحية، نستطيع أن نقول إن التحليل مفيد، وهي نتيجة ملموسة، وهذا ما يبرر وجود التحليل النفسي.

د. ح: هنالك أعراض، هنالك طرق متعددة لعلاج العارض، منها نفسية ومنها عقاقيرية، وهذه الأخيرة تطورت وأصبح بإمكانها أن تخفف العارض، وتنتزع المريض من حالة الخطر التي تكلمت عنها في خلال ثلاثة أسابيع. كما هنالك أطباء نفسيون عرب سيّما المتخصصون في أميركا، لا يعطون أي أهمية للتحليل النفسي بل ينكرون فعاليته. ويطبقون العلاج النفسي حسب DSMIV العقاقيري (القاموس الجديد لتصنيف الأمراض النفسية) في تصويب المنهجية الأميركية سيّما بعد فشل التحليل النفسي في أميركا.

السؤال: بماذا يمتاز التحليل النفسي عن هذه العلاجات؟

د. صفوان: التحليل النفسي إلى جانب الكلام الذي قيل حول تخفيف أو تحويل الأعراض، هنالك فائدة إضافية أكبر مبني عليها التحليل النفسي وهي المكبوت، وهذه فكرة لا يفهمها «البغال» الجهلة. وهذا المكبوت لا يقتصر على أن المجتمع يعارضه وكل الكلام الخرافي الذي يقال. المكبوت هو معادي النرجسية، ولا يفرحها. والمكبوت يحوي في طياته حقيقة، تصرّ باستمرار لأن الحقيقة غير مقبولة. التحليل النفسي يميز بأن كلمة الحق تقال من غير أن يقصدها، تلمح إلى نفسها من غير قصد. وهذه تعود إلى انقسام الذات كما كنت أشرت إليها في حديثك وفي كتابات سابقة.

وتوجد على ذلك أمثلة عربية كثيرة. مثلاً بالفرنسي: تقول مثلاً في هفوة لسان (Suffire) كفى فتحل محل تعذَّب (Souffrir). الحقيقة تقال من دون قصد في هفوات اللسان، في الأفعال المغلوطة، في الأحلام وفي الأعراض، والتحليل النفسي يفسح المجال للحقيقة غير المقبولة نرجسياً وغير المقصودة كلاماً. هذا شيء لا يسر أي شخص. لكن هو الطريق الذي يخفف العارض ـ ويمكن أن نزيد على ذلك أن الفائدة العلاجية جواباً على سؤالك: الفائدة تصطحب بصدق أكثر في الوجود.

د. ح: كلمة الحق إن صح التعبير؛ لها فائدة علاجية.

د. *صفوان*: هنا يجب التوضيح: كلمة الحق ليس المقصود أنك تقولها أنت لأنك لا تعرفها بعد. إنما التحليل النفسي يفسح المجال للحقيقة أن تعبر عن نفسها من غير أن تقصد. وبالتالي بقدر ما يخف العارض يكون وجود الإنسان أصدق.

د. ح: من خلال التداعيات الحرّة، ولا بد أنك تلاحظها بحكم خبرتك الطويلة، عندما تبدأ بإزالة الحواجز المكبوتة: لا بد أن تترك أثراً، إضافة إلى فعلها في تغيير موقع الذات، على العائلة وحتى على المجتمع الذي يعيش فيه المتحلل. وهذه الحقيقة التي تلفظ نفسها تتعدّى حدود الشخص. وهذا مبني على ملاحظات عيادية سيّما في مجتمعنا العربي، إذ إنه عندما يصل التحليل إلى نقطة حسّاسة تمسّ البنية العائلية المركبة على كبت هذه الحقيقة، تستنفر العائلة وتهب دفعة واحدة لكي توقف التحليل ـ أو حتى الزوج عندما يتطور دور زوجته، وأصبح يهدد نرجسيته المبنية على الفوقية أي «الماتشيزم» المبنية على الفحولية، ويشعر بأنها بدأت تتداعى بسبب رفع المكبوت، يعترض بشدة ويجبر زوجته على وقف التحليل.

د. *صفوان*: هذا صحيح ولكن لا يقتصر الموضوع على العائلة بل يتعداها إلى جميع الحالات .

من غير المعقول أن تبقى محللاً نفسانياً وفي نفس الوقت تتملق لواحد

دكتاتور. غير ممكن أن تبقى محللاً نفسانياً وتبقى متوحداً مع ذلك التافه الزعيم الذي يقود الجماعة القائمة على الالتفاف حول الزعيم. وأنت استعملت كلمة الطوطم (Le chef).

انطلاقاً من كلامك لا يؤدي التحليل فقط إلى تغيير الموقف من العائلة إنما أمام كثير من الحالات: طرحت مثالاً: مؤسسة الجماعة والطوطم.

د. ح: كتبت مقالاً قبل اندلاع الحرب الأخيرة في لبنان حول القائد والجمهور. وكان موجهاً إلى ظاهرة الزعماء العرب وجمهورهم.

وكانت النتيجة أشبه برمي الماء على الزجاج.

وقراءة المقال اقتصرت على بعض المثقفين. ولم يتعدَ تأثيره أبعد من ذلك واكتشفت أن دور القائد يتعدى صورته الواقعية ـ لأنها صورة مثالية مطابقة لمطلب الجماهير. وأعطيت مثلاً على ذلك أن جمال عبد الناصر القائد العربي الكبير، عندما انهزم في حرب 1967، بقينا إلى آخر لحظة ونحن نعتقد أن القائد لا يُهزم ولا بد أنه يحمل خطة يوقع فيها الإسرائيليين في شرك، كما يلتف عليهم لكي ينال منهم ـ وبقينا على هذا الاعتقاد إلى أن انتصب عبد الناصر وخاطب الجماهير لكي يقول لها بأنه هزم، واستقال.

رأينا الجماهير قد نزلت إلى الشارع بطريقة عفوية تطلب منه العودة إلى دور القائد. لان هذا الدور لم يعد ملكه يتصرف به، بل هو ملك الجماهير ـ تفضل الهزيمة العسكرية على هزيمة القائد.

د. *صفوان*: على العموم، كما ذكرت وشبهت مقالك برمي الماء على الزجاج. يعود إلى قول فرويد بأن صوت الحقيقة ضعيف. لا تنتظر غير ذلك. هل يعني أن الحقيقة غير موجودة؟ الحقيقة تستمر في الوجود. ويزيد فرويد، هي تنتهي بأنها تسمع. ما هو رأيك؟

د. ح: رأيي لو أن الحقيقة لا تنتهي إلى السمع لكانت البشرية انتهت منذ أمد بعيد. لأن الحقيقة مطلب مستمر في وجود الإنسان المتكلم. لأنها من صيغة الإنسان المتكلم إن لم تكن الدافع إلى الكلام.

د. *صفوان*: ليس كونها مطلباً يعني أنها تبقى بل مصرّة وثقلاً على من يسمع.

د. ح: الحقيقة لا تتوقف عن الاستمرار في قول نفسها.

د. *ص*: صحيح، إنها تعبر عن نفسها بطريقة خاصة، منذ ولد الإنسان في حضن الأعراض والأمراض.

أزيد على مقالك الذي قلت إنه أشبه برمي الماء على الزجاج.

أريد أن أعلّق على ردة الفعل بعد استقالة عبد الناصر، بأن الجماهير نزلت إلى الشارع. هذا شيء غير دقيق، بناءً على براهين كثيرة سوف لا أقولها حتى لا نخرج عن الموضوع. الغالب أن الذعر استولى على جهاز الحكم بأجمعه: الدولة والمخابرات والقادة، الخ.

القرار كان يجب أن يعود إلى عبد الناصر، لأنهم غير قادرين على أن ينصّبوا أحداً مكانه.

عبد الناصر قد يكون أراد التنحي، ولكن في الواقع ترك مصيره للجهاز الحاكم لأنه كان متأكداً بأنه سيعيده.

د. ح: اسمح أستاذي الكريم بأن أعلق بكلمة صغيرة. أنا كنت معاصراً لهذه الفترة ـ وكنت في خضم التحليل. عندما سمعت خطابه، انعزلت في غرفتي وصرت أبكي كما لو كنت قد فقدت عزيزاً عليّ. ولم أكن أتأثر بأجهزة استخبارات وغيرها. إنما كانت ردة فعل عفوية عاطفية مرتبطة بصورة القائد. وملايين البشر من المجتمع العربي كانت تشاركني هذا الشعور.

وحتى لو عممنا ذلك على كل المجتمع العربي من المحيط إلى الخليج مروراً ببيروت ـ فردة الفعل كانت عفوية مرهونة فقط بصورة القائد ولا علاقة لها بالاستخبارات. وهي إذا صح التعبير: كانت ردة فعل عاطفية مرهونة بالنرجسية الجماهيرية المتجسدة بصورة القائد.

فهنالك الرجل عبد الناصر وهنالك لباس القائد الهفهاف الذي نزع عنه ـ لم

يعد هنالك مكان لرأي هذا الرجل. فصورة القائد ليست ملكه كي يتخلى عنها حسب ما يشاء. هي ملك الجماهير التي كانت ترى نفسها به. ويجب إنقاذها مهما كان الثمن حتى خسارة الحرب لا تساوي خسارة صورة القائد وموقعه الرمزي.

د. صفوان: في ضوء ما تقوله هنالك موقفان. الموقف المصري كان من صنع جهاز الاستخبارات والموقف الجماهيري العربي يصح عليه الموقف النرجسي الذي تقوله.

د. ح: والدليل على ذلك ما يخص الموقف النرجسي. لا يزال هنالك جماعات تؤمن بدور عبد الناصر القيادي حتى الآن رغم معرفة الممارسات الدكتاتورية التي حصلت ـ فالنرجسية تعمي البصيرة.

د. صفوان: من غير المعقول دكتور حب الله، أن نكون الآن نحن محلّلين مختلفين في وصف العلاقات بين الحشود والجموع والقائد.

هذه حالات نحن جميع المحلّلين نتفق عليها.

د. ح: اسمح لي بأن أطلعك على قراءتي لخصوصية هذا الموضوع في المجتمع العربي، وكنت قد كتبت عنها مقالاً.

المجتمع العربي أشبه باليتيم منذ نهاية العصر العباسي على أيدي التتار 1258 ـ وبصورة خاصة منذ احتلال العثمانيين بقيادة سليم الأول 1416 ـ وهذا المجتمع يتلهف لبروز القائد العربي المنقذ ـ كان هنالك انتظار ولهفة طيلة هذه الأجيال لعودة القائد. سيّما أن العثمانيين كانوا يحكمون العالم العربي عبر رجالات ربيت على إطاعة السلطان: من آغات وباشاوات من أصول بلقانية كانت تعيش في البلاط مقرّبة من السلطان. وحتى أخيراً انتدب الباب العالي محمد علي باشا من أصل ألباني ليحكم مع سلالته طيلة قرنين، ولم يجد العثمانيون رجلاً من رجالات مصر أهلاً لكي يتبوأ هذا المنصب. مكان القائد العربي بقي شاغراً إلى حين مجيء عبد الناصر، فالتقى القائد والجمهور بعد طول غياب. من هذا المنطلق نفسر لهفة الجماهير نحو تجسد القائد المنتظر

بعبد الناصر فوجدت فيه ضالتها ـ أي أن التركيبة النرجسية المتخيلة لمفهوم القائد كانت قد سبقت مجيئه.

وهنا بدأت الفاجعة وخيبة الأمل والكارثة التي حصلت وسميت، للتخفيف، بالنكسة. والملاحظ أن هذا النموذج للقائد العربي حتى بعد غياب عبد الناصر، نراه قد تعمم على مفهوم القيادة. وأضحى كل زعيم عربي ابتداء بالسادات مروراً بالقذافي وبصدام حسين وبحافظ الأسد، الخ. يريد أن يحل محل عبد الناصر كقائد أوحد يتماهى به أو يريد أن يتفوق عليه (وهكذا كانت كارثة صدام حسين عندما احتل الكويت، كما فعل عبد الناصر بالنسبة إلى اليمن).

يعني عبد الناصر، إذا وضعناه في مسار التاريخ، كان بداية لحقبة جديدة يتبوّأها قائد الجماهير العربية ولم تنتهِ.

د. صفوان: تأكيداً لأقوالك، في بداية التاريخ كان الفراعنة بناة إمبراطوريات. أمّا القادة الفراعنة في زمننا الحاضر فأصبحوا عملاء.

العلاج النفسي والتحليل النفسي:

د. ح: منذ بداية التحليل النفسي، تبين لي أنك حصرته في الفائدة الذاتية وفي التطورات العلائقية بالنسبة إلى المجتمع الخاطئ الذي يعيش فيه مع التأثيرات الأخرى، له امتدادات. وهنالك علاج جديد بدأ يجتاح المجتمع العربي انطلاقاً من أميركا وهي السلوكية (Comportementalisme).

د. صفوان: الذي حاولت أن أبيّنه، أن علاقة التحليل النفسي تتميز بأن تخفيف العرض فيه بُني كما ذكرت على حالة اسمها ظهور الحقيقة. وهذا ما يميزها من أي علاج آخر.

العلاج السلوكي كان معروفاً منذ زمن بعيد وليس بجديد، لاسيّما تجاه المظالم. هنالك حكاية تُحكى عن طاليس: كان هناك حمار يحمل عليه الملح. وبينما هو في الطريق وقع الحمار في الماء فذاب الملح وخف الثقل المضني على ظهره. وبعد ذلك أصبح الحمار كلما يرى ماءً يرمي بنفسه فيه. فانتبه

طاليس للقصة فقام وحمّله إسفنجاً ـ فأصبح كلما وقع في الماء ازدادت حمولته ممّا جعله يقلع عن هذه العادة السيئة. هذا هو العلاج السلوكي (Behavioriste).

العلاج النفسي بالنسبة إلى الطرق الأخرى يتميز بين أن يكون علاجاً وبين أن يكون قيمة أخلاقية غير موجودة في العلاجات الأخرى. ونردّ على ذلك كلما نلمس تلك النقطة التي تميز بين التحليل وبين العلم. لأنه عندما تتكلم عن حقيقة تتكلم عنها باعتبارها صفة لجملة. جملة صادقة. كما الحقيقة تنطق وتعبر عن نفسها، من خارج قصدك ومن خارج وعيك، وهذه فضيلة لا وجود لها إلاّ في التحليل النفسي وتميّز بين التحليل النفسي وبين العلم بصورة عامة.

د. ح: من غير أن تقصد، أرى أنك توجه جوابك إلى كارل بوبر (K. Popper) عندما قال إن التحليل ليس علماً لأنه لا يمكن التأكد من صدقية خطاب غير قابل للتزييف :(Falsification) لتجربة الخطأ.

الانتقادات للمحللين النفسيين تقول إنه أمام تأويل حلم نلاحظ أن المحللين ممكن أن يعطوا تأويلات مختلفة لنفس الحلم. ونتساءل هنا أين هي الحقيقة؟

إنني أبسط الأمور حتى يفهم القارئ.

د. *صفوان*: لا، اسمح لي أن أوضح. يمكن أن يُسمع كلامك بطرق مختلفة حسب الشخص الذي يسمع ـ هذا شيء ـ ولكن عندما تتكلم، فهذا شيء آخر. على العموم هنالك حاجات تسمع ولا تتحمل النقد أو الاختلاف، الجميع يتفق عليها ـ على غرار النكتة: عندما تسمعها مجموعة، كل المجموعة تضحك.

د. ح: هذا مثل صحيح ومقنع.

ننتقل إلى موضوع آخر ـ رافقت لاكان منذ سنة 1949 حتى وفاته.

أولاً: بماذا تميّز لاكان عن فرويد؟

د. *صفوان*: لا أرغب في التكلم عن لاكان ولا عن فرويد حتى، بل بودّي

أن أتكلم عن التحليل النفسي والمجتمعات العربية وعلاقتنا بها. أمّا التحليل بحد ذاته فهذا شيء آخر. أرجع أفكر لاكان كان كذا وكذا وفرويد والاختلاف والوفاق. هذه قصة كبيرة لا أريد أن أدخل فيها.

د. ح: سأترك سؤالي جانباً تلبية لرغباتك، رغم أنه يهمّ القارئ العربي أيضاً.

سؤالي الثاني: ما هو وضع التحليل النفسي الآن؟

أراك لا تريد الإجابة. فأرجو أستاذ أن تعذرني إذا طرحت هذه الأسئلة، لأنه بنظري لا بد من المرور بها حتى نفهم التحليل النفسي في المجتمع العربي. لأنه لو كان التحليل النفسي منتشراً في العالم العربي لما تطرقت لهذه المواضيع. وأنا أتطرق لها لأتبين ماذا سنأخذ وماذا نترك؟

د. *صفوان*: تقصد التحليل النفسي في العالم العربي الآن؟

د. ح: سنتكلم عن العالم العربي لاحقاً. ولكن ما أريد معرفته هو في أوروبا. هل هو في وضع بالمستوى المنتظر أم أقل مما كان ينتظر منه؟

د. *صفوان*: ما قصدك بالمستوى المنتظر؟

د. ح: التحليل منذ بدايته في أوائل القرن الماضي، نشأ وترعرع وأكمل دورته على أسس معروفة منها عيادية وعائلية واجتماعية. على صعيد البنية الأوديبية المثلثة، أصبحت البنية العائلية في المجتمع الغربي شبه ثنائية ـ كما ذكرت سابقاً ـ وعلى الصعيد الاجتماعي، كان العرف الاجتماعي منذ زمن فرويد يشدد الحظر على العلاقات الجنسية، فما كان بحكم القمع والكبت أصبح الآن مباحاً، بالمقابل على الصعيد العيادي كتبت مقالاً حول الثابت والمتحول بالعارض، أي أننا لم نعد نرى الآن العوارض التي كانت شائعة في زمن فرويد. ظهر الآن كلينيك جديد أعتقد حسب خبرتك لم يكن موجوداً في الزمن الذي ابتدأت به، والآن تعاصره. على سبيل المثال هنالك ما يسمى (Borderline) أو الحالة الحدودية، أو الاكتئاب كعارض متفشٍ في المدن الصناعية أو (اضطرابات قهرية تراكمية) وغيرها. فإذا قلنا إن التحليل قد أكمل

دورته فكيف يمكن أمام هذه العيادة الجديدة أن يعيد التحليل النظر في تنظيره وفي مقاربته العيادية وكيف يمكن أن يتناولها؟

د. صفوان: أقول رأيي في جملة مختصرة، بأن التحليل النفسي مستمر ما دام التفكير العقائدي مستمراً في جميع أنحاء العالم. التفكير العقائدي أقصد بمعنى الدين أو غيره.

د. ح: تقصد (Ségrégation) أي التمييز العنصري؟

د. ص: الدين عقيدة والعنصرية عقيدة أيضاً. الحقيقة عنده تختزل بالقول: إنني أفضل من الآخر، والآخر صفته كذا وكذا بمعنى الدونية. كل الحالات التي تنطلق من هذا التمايز، كلها حالات عقائدية. تقدر تقول إن في المجتمع الـ (Séculaire) غير الديني شكل العقيدة يختلف. لكن النزعة العقائدية تزداد وتتباين في المظاهر التي ذكرناها والتي هي الأصولية والتفرقة والعنصرية والتمايز، وتبقى بالنسبة إلي النتيجة واضحة وهي قرارها أن التحليل في حالة نزول نظراً إلى أنه في الوقت الحاضر العقائدية في صعود لا يتوقف.

د. ح: هل نستطيع أن نعمم ذلك التصاعد على المدارس التحليلية التي نراها توزعت إلى ملل ونحل كل منها تدّعي الحقيقة؟

د. صفوان: هذا صحيح تماماً. تعبير جميل.

د. ح: هل نستطيع أن نضعها في نفس الخانة التي ترافق تصاعد التيارات العقائدية؟

د. صفوان: وهو كذلك، لم تسلم المجتمعات التحليلية من هذا التصاعد للتيارات العقائدية.

د. ح: إذا كان المسؤولون عن تراجع التحليل النفسي ليس هدفهم التحليل النفسي بحد ذاته، إنما القائمين على التعامل مع التحليل النفسي تحت تأثير الجو العقائدي الذي تكلمت عنه.

د. صفوان: وهو كذلك.

أنت في بداية هذا الطرح أشرت إلى التأثير القوي لتغيّر الأسرة. وإلى تأثير الخطاب العلمي وانتشاره وظهور تغيير في الأعراض. فأنا زودت على كلامك جملة إلى جانب هذا التغيير في الأعراض (الذي أشرت إليه) أن التحليل النفسي لم يعد ينتظر صعوده، إنما ينتظر نزوله بنسبة صعود الملل والنحل في التجمعات التحليلية ـ لا أرى أوضح من هذا القول. كل الاعتقاد بأن الحقيقة عندي أو عند غيري، معناها إسكات الحقيقة، بل هي ظاهرة تحليلية نفسية، بما هي حقيقة تتكلم لوحدها.

د. ح: بما يعني أن التعصب للحقيقة الذاتية هو أحد الأسباب أو العوارض التي تقف أمام تقدم التحليل؟

د. *صفوان*: هذا بالضبط ما أريد قوله.

د. ح: كتبت في كتابك «التحويل» (Le Transfert)، أن كثيراً من المحللين وصلوا إلى درجات محددة في تحليلهم أي دون إكماله بالشكل المطلوب حسب تعريف لاكان وهو كما وضحه في سيمينير (concepts) وكما كتبت عن هذا الموضوع في كتابك «دراسة حول الأوديب» هنالك مستويات التقدم الذاتي في الموضوع حددت أو أفرزت مجموعات على قياس المكان الذي وصلوا إليه في تحليلهم.

د. *صفوان*: هذه ملاحظة ـ ليست توضيحاً.

د. ح: أنا أسألك توضيحاً لأن هذه الملاحظة موجودة في كتابك عن التحويل. في حال عدم التخلص من التحويل، تجعل المتحلل مرتبطاً بفكر معين، وبصورة خاصة التيار الفكري الذي ينتمي إليه محلله.

د. *صفوان*: أيُّ واحد كلامه في التحليل النفسي يكون إلى حد كبير مشروطاً، ليس فقط، بقدراته الفكرية وهي شيء مهم. هنالك علم مئة في المئة على شاكلة الرياضيات ولكن لا يعني أن كل الرياضيين يصبحون مثل بوان كاريه (Point Carré) أو كلوز (Klaus). هنالك دواعٍ تحليلية صحيحة مبنية على قيمة أخلاقية اسمها الحقيقة الناطقة مبنية على ذلك، لكن موقفك أنت كما يتبين

في كلامك عن التحليل النفسي، مرهون إلى حد كبير بموقفك من الخصاء (Castration) أي كيف يتجلى.

د. ح: ماذا تعني بالخصاء؟

د. *صفوان*: الخصاء بمعنى الرجوع عن النرجسية.

د. ح: فكرت بالموضوع طويلاً وفسرتها بأنها حدود للاستمتاع لأن الاستمتاع هو من إنتاج المتخيل وهذا ليس له حدود.

د. *صفوان*: إذا كنت تراها بهذا الشكل، فلا مجال للشك، وهذا صحيح.

التحليل النفسي والمجتمع العربي:

د. ح: هنالك مشكلة بالنسبة لخصوصية المجتمع العربي، تتجسد بمثال الأنا (L'idéal du moi) الذي يتجسد في الخارج عندما يظهر في التحويل تجاه المحلل، لا مهرب من ذلك. تكلمت مرة عن صعوبة ممارستك مع المحللين العرب، فوجدت أن مثال الأنا في التحويل أقوى مما هو عند الغربيين.

د. *صفوان*: من هو الذي قال ذلك؟

د. ح: أنت ـ سمعتك تقول ذلك في إحدى المحاضرات في بيروت، وتتحدث عن صعوبة أكبر في التخلص منه في التحويل كما أذكر.

د. *صفوان*: أنا لا أفتكر أنها صح أو خطأ ـ يمكن وضعها في صيغة السؤال. لأنها بحاجة إلى تفكير.

أنا أفتكر أنها غلط. لأنه كل سلطة (Autorité) تعطيها للغير مبنية على سذاجة الحب (La crédibilité de l'amour est la source de l'autorité) كما يقول فرويد.

أستطيع القول إن صدقية الحب (Crédibilité de l'amour)، لا تختلف من شخص إلى شخص سواء كان غربياً أم كان شرقياً.

د. ح: يجب أن أصحح ذلك لأنني أذكر في محاضرتك عندما سئلت عن التحليل والفرق بين الشرقي والغربي قلت في حال التخلص من التحويل، نجد صعوبة أكبر عند الشرقي في تفكيك الأنا المثالي. نظراً للمجتمع البطريركي وشكل الأب المثالي الذي يظهر في التحويل.

د. *صفوان*: إذا كنت قلت هذا الكلام، فأعترف أنني الآن أرى أن هذا الكلام كان خطأ مني. إذا كنت قد قلته سابقاً، ليس معناه أن ذلك كان الحق. من الضروري الإشارة إلى ذلك، لأن Autorité (وهي كلمة ليس لها ترجمة في اللغة العربية) أي المسموعيات أو المرجعيات ـ مسموعية المحلل النفسي مبنية كما حسمها فرويد على صدقية الحب **Crédibilité de l'amour**.

وهذه الـ صدقية أو التصديقية متساوية في الغرب وفي الشرق.

د. ح: إذا رجعنا لكي نحصر المشكلة؛ فنتساءل أين هي؟

المشكلة أنك اضطررت والمجموعة التي كانت ترافقك لترك مصر، في ظروف واضحة، وأن العمل التحليلي في أجواء غير ديمقراطية أضحى شبه مستحيل.

ولكن هنالك ظاهرة لا علاقة لها بالظروف التي مررتَ بها وهي أن كثيراً من الطلاب العرب الذين يأتون إلى أوروبا، ويصبحون بعد التجربة التحليلية محللين، لا يعودون إلى بلادهم الأصلية. وهكذا نجد أن معظم المحللين العرب، وقد بلغوا المئات، يستقرون في أوروبا (فرنسا خاصة) علماً أن المحللين العرب في العالم العربي لا يتعدّون الأصابع العشرة.

د. *صفوان*: هذا صحيح، وأنت تعرف أننا تركنا مصر للأسباب التي تعرفها ـ ولست بحاجة للعودة إلى هذا الموضوع ـ فهذه الأسباب لا تزال قائمة ـ فإذاً تستنتج أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج ـ وهذا مع كل أسف مستمر. فعندما تزيل الأسباب تزيل النتائج، ومصداقية هذا الواقع ليست مقتصرة على مصر بل معممة على كل العالم العربي.

د. ح: هنالك إمكانية للعمل في العالم العربي، ولكن هنالك عنصر آخر إذا

سمحت أشرحه لك لأنني اكتشفته من تجربتي. في الستينات عندما عدت إلى فرنسا، كان عدد المحللين من أصل عربي قليل جداً. أمّا الآن فهنالك العديد من المحللين من أصل مغربي ولبناني وحتى سوري. ممكن أن يعودوا إلى بلادهم ويعملوا فيها كمحللين باستثناء مصر. ولكنهم يفضلون البقاء في فرنسا أو بلدان أوروبية غيرها.

د. *صفوان*: إذا كانت الدكتاتورية السائدة على غرار دكتاتورية عبد الناصر فكيف يمكن لمحلل نفسي أن يعمل في دكتاتورية سورية أو عراقية أو في بلد كالسعودية؟ هذا شيء لا أتصوره. لذلك أرى أنّ الأطروحة الأولى لا تزال سائدة.

د. ح: اسمح لي أن أزيد عليها أن تجربة المحلل النفسي عندما تحصل باللغة الثقافية المكتسبة، تخلق عنده تغيرات.

أولاً: نراه يترك لغته الأصلية، حتى أنه ينساها بعد أن كان يقرأ ويكتب بها.

ثانياً: اللغة المكتسبة تصبح في خلال التحليل لغة مكوِّنة، تخلق عنده دوال جديدة يعتمد عليها في اكتشاف ذاته.

هذا الوضع يخلق عنده في نهاية التحليل ارتباطاً بدين جديد، يصعب عليه بعد ذلك ترك هذه اللغة والعودة إلى اللغة الأصلية.

والملاحظ رغم تحليلهم أن نوعاً من الحنين يبقى عندهم ويؤدي في النهاية إلى الحداد على اللغة الأصلية بالتدريج.

لو تصورنا وجود محللين عرب في بلادهم يتمّ إعدادهم وتحضيرهم وتحليلهم، رغم وجود أنظمة قمعية، فإنهم يستطيعون أن يتعايشوا ويبقوا في بلادهم.

وقد حصل أنني ذهبت عدة مرات إلى سوريا وقدمت ندوات، وكذلك في مصر في جامعة عين شمس والزقازيق، واستطعت أن أقول ما أريده عن التحليل النفسي رغم وجود عناصر استخبارات، المهم بالنسبة للسلطة أن لا تنتقد النظام.

وكذلك في لبنان، وتأكيداً لكلامك، ونظراً لوجود مناخ ديمقراطي هنالك عدد من المحللين يفوق كل ما هو موجود في العالم العربي. أي هنالك حوالى 30 محللاً.

من خلال زيارتي الأخيرة للمغرب وجدت حرية في الكلام. ولكن هنالك شيء ثابت لا شيء يعلو فوق سلطة الملك. فالجميع إن كانوا من كبار الموظفين أو محللين يذعنون لسلطة الملك كما لو كان الآخر الكبير.

د. *صفوان*: لا نستطيع أن نسميه بالآخر الكبير إنما الآخر الصغير المنفوخ.

د. ح: كي نختم، ما هي تمنياتك للمجتمع العربي؟

وما هي توصياتك لنشر التحليل؟

د. *صفوان*: تمنياتي! أحب أن يكون مجتمع يسمح للأفراد بالتجمع ليس لخدمة السلطان لبناء القصور والمعابد والتماثيل ولكن يسمح للناس بالتجمع لخدمة مصالحهم الخاصة. ما دام تجمعهم مبنياً ليس بقوة السلاح وإنما على أساس نشاط سلمي مدني، هذا كل ما أتمناه.

وأن نتخلى عن فكرة الوحدة المضلّلة السخيفة حتى نستطيع أن نكتشف الفروق الحقيقية ونتمكن من معرفة كيف نتفاهم مع بعض.

هذه أوروبا عندما كانت وحدة تحت رأس الكنيسة، لم تستطع أن تتحرك، الحركة كانت دائماً موزّعة على مراكز القوة بين البابا والملوك والنبلاء وطبقات العمال والبرلمان والمحتلين. أنا أتمنى للمجتمع العربي إلى جانب السماح للأفراد بالاجتماع لخدمة مصالحهم بشكل سامٍ، أن تتعدد فيه مراكز القوى، دون أن يحصل استفراد بالحكم.

نظراً لأن الاستفراد بالحكم مبني على فكرة الوحدة أي على الطوطمية وأتمنى زوال الطوطمية هذه في نهاية الأمر.

د. ح: ما هي توصياتك للمحللين النفسيين العرب، وهذا شيء مهم نظراً إلى خبرتك الطويلة وإلمامك باللغة العربية.

د. *صفوان*: أتمنى الإكثار من ترجمة النصوص المهمة وربما كان المحللون أكثر الناس صلاحية لتقدير أهمية اللغة في تكوين الإنسان، أرجو أن يساندوا وينتصروا في دعم اللغة العاميّة، ليس بمعنى إلغاء لغة الفصحى أو الحلول محلها، إنما بحيث تدرس إلى جانبها في المدارس كما يدرس كذلك أدباء العامية، كي يتطور التحليل ـ المحلل منتظر منه أن يخرج عن التقاليد: مثلاً الانحناء للحاكم أو تقبيل يديه وما شابه ذلك. أضف إلى ذلك أن لا ينتصروا للغة المقدّسة، فربما تكلم الله باللغة العربية لأن النبي كان عربياً، وإلاّ كيف يمكن أن يكلمه؟ ولكن لو كان أصدق المؤمنين، وربنا عارفه، لو كان يتكلم الصينية لكان كلّمه بها. إنما الذي يحصل أن الناس آمنوا به، فلما اختار الرسول حصل أنه كلّمه بالعربية. الذي أريد أن أقوله هو أن فكرة اللغة المقدسة هذه، أو اللغة التي هي أحسن اللغات وأشرفها، فيها جزء كبير من الاعتقاد أرجو من المحلل أن يكون عنده سيطرة على هذه المعتقدات بحيث ينتصر لقضية على غرار قضية تدريس اللغة العامية إلى جانب الفصحى.

د. ح: هنالك ظاهرة في المجتمع اللبناني، هي أن اللغة المحكية أصبحت شائعة في المحاضرات وفي الخطابات السياسية. بل هنالك إحياء للغة العامية في الدعايات التي نراها على الجدران. هناك فارق أساسي بين العامية والفصحى، أن العامية تحمل صدقية أكثر بتعابيرها بعيداً عن البلاغة المصطنعة والمضللة في بعض الأحيان.

والملاحظ أن هنالك مزيجاً بين العامية والفصحى أصبحت متداولة عند الخطباء. وحتى أنني قد لاحظتها عندك بشكل أنني لم أضطر إلى تغييرات كبيرة في نصوصك سوى بعض المصطلحات العامية الخاصة باللهجة المصرية.

هنالك أصبح تعميم لهذه اللغة المشتركة.

د. *صفوان*: العملية هي أن المستعمِر عندما يدخل بلداً يوهم للآخرين أن لغته هي الأرقى، ويجعل الناس تعتقد بأن لغتهم هي أقل شأناً على غرار الجزائريين عندما أجبروا على تكلم الفرنسية. فأنت لا يمكن أن تنتظر خيراً من شعب جعله الاستعمار يحتقر لغته.

د. ح: مع كل أسف لقد انتابني القلق من جراء استنتاجي، لأنني وجدت أن نظريتك قد تقسم العالم العربي إلى قسمين أو ثلاثة: المغرب حسب انتمائه للعامية التي هي مزيج من العربية والإسبانية والبربرية والفرنسية؛ وفي المشرق يتكلمون عربية أقرب إلى الفصحى انطلاقاً من مصر إلى الخليج، إلى الهلال الخصيب، هنالك لغة عامية تختلف من منطقة إلى أخرى. فأنت الآن تتكلم باللهجة المصرية وأنا اللبنانية، ولا أجد صعوبة في فهمك وأنت تفهم ما أقوله لك أي أن المشرق ممكن أن يوحد لغته العاميَّة.

د. *صفوان*: شوف يا عزيزي، الأمور تتلخص ويمكن أن نختم هذا الحوار. لأن الوحدة مطلوبة ولها طريقان؛ إمّا أن تأتي بالسيف وإما بالاتفاق. فإذا كانت بالسيف يعني أنه ليس هنالك أمل لأي مستقبل لبلد ما في العصر الحاضر نظراً لاستفحال المدنية العلمية من ناحية واستفحال الأفكار الديمقراطية معها من ناحية أخرى. فلا يمكن لبلد أن يعيش في الوقت الحاضر خارج زمانه.

وإذا كانت الوحدة عن طريق الاتفاق ـ الطريق الثاني ـ فإن ذلك يتطلب التسليم بالاختلاف. عندئذ لا نستطيع أن نقول بيني وبين المغربي هوة ـ فليبقَ كما هو ونعترف به على هذا الأساس، وبالمستقبل نتوصل معاً إلى وحدة الاتفاق على غرار الوحدة الأوروبية. فالأوروبيون متفقون أكثر من العرب، رغم أن التاريخ كان حافلاً بالحروب، والاختلاف؛ بعدما اصطدموا بدموية الخلاف، توجهوا إلى الاعتراف المتبادل والعيش السلمي.

باريس سنة ٢٠٠٦

أ ـ اللغة والهوية والعولمة

د. *حب الله*: ما علاقة الكتابة بالسياسة ونشر الثقافة؟

د. *صفوان*: في موضوع السياسة والكتابة؛ كان الكتّاب في الزمن القديم، يأخذون مكانتهم من المركز القديم أي المكرّس لخدمة الدولة. في الوقت الحاضر، الواضح جداً أن كل الكتّاب يستمدون عيشهم من الجرائد ومن

الترجمات ومن الكتب أو من الوظائف التي يأخذونها من الدولة ـ كلهم عائشون على حساب الدولة، فإذا كانوا يمانعون الكتّاب، يمانعونهم على أساس أنهم نخبة Elites، وهي مبنية على نرجسية قوية جداً، لذلك نقول إن هذه النرجسية تحول دون فهمهم للموضوع في كل أبعاده. يكتبون بالعربية الفصحى ويتكلمون بالعامية، فهذه تعود إلى سياسة دولة من خمسة آلاف سنة، ومن نتيجتها أن الكاتب يبقى جزءاً من نخبة إمّا معزولة وإمّا مقربة من السلطة.

في وضع كهذا، لا تتحول الحقيقة إلى قوة منافسة أو مضادة. فالكاتب موظف عند الدولة، وحتى إذا كان له تأثير على غرار علي عبد الرازق وطه حسين، فكتبهم لا تنتشر في زمننا الحاضر، وحتى هؤلاء، أقصد تأثيرهم لم يكن قوياً، لأن اللغة التي يكتبون بها تمنع تسرب الأفكار لأنها تعتمد على الفصاحة أكثر من الإفصاح.

لذلك اقتصر دورهم على أن يحافظوا على مكانتهم بأنهم نخبة، وهم لم يفهموا أن الموضوع هو سياسة دولة وليست لغة ولغة.

د. ح: أتعتقد أنه لو سمحت الدولة باللغة العامية لكانت الأمور تغيرت؟ هنالك التراث، ماذا تفعل به؟

د. *صفوان*: الحكاية ليست بالتحويل من لغة فصحى إلى لغة عامية، إنما لو طلبت من الدولة أن تدرس العامية إلى جانب الفصحى بشكل جدّي وتغييري، فإنها حتماً سترفض، هذا ما أقوله.

د. ح: أنا موافق على هذا الطرح. ولكن ماذا نعمل بالتراث العربي المكتوب بالفصحى؟

د. *صفوان*: أنا لا أطلب شيئاً. إنما لو طُلب منهم تدريس أدباء العامية إلى جانب أدباء الفصحى فستراهم يرفضون للسبب الذي ذكرته.

د. ح: أضيف إلى ذلك أنك تضع الأمور كلها إلى جانب السلطة، ولكن هنالك نسيج ثقافي موروث أصبح صلة تواصل بين أفراد الشعب الواحد. أقصد أن المقاومة سوف لا تأتي فقط من قبل السلطة إنما أيضاً من الأوساط الشعبية.

د. *صفوان*: في ضوء ذلك أقول إنّ المصيبة تكمن هنا، فالقضية مفقودة، ولا مستقبل في البلد. حتى لو قلت لهم كل ذلك فالمسؤول (responsable) لا مسؤول، حين تقول لهم كل ذلك يقول لك بأن هنالك حاكماً، وهذا يؤدي إلى (Blasphème) أي انتهاك المحرمات. الناس غير سائلة، وهذه هي المصيبة:

ب ـ عولمة المتعة وعولمة العنف:

د. ح: سننتقل إلى موضوع بعيد شيئاً ما.

المشهد الحاضر أمامنا والذي يشغل بال الناس، هو مشكلة العنف المعممة. خطر على بالي فكرة لا أعرف إذا كان لها تفسير عندك: وهي أن المجتمع يواجه مشكلة العولمة وتداعياتها.

وأطرح في هذا السياق عولمة السوق أي البضائع والتكنولوجيا، وأضحى إذا كنت في فندق من شركة هيلتون، تتنقل من بلد إلى آخر، ترى نفسك في نفس الديكور، في نفس الظروف التي تؤمن الاستهلاك والرفاهية ـ وهي باختصار عولمة المتعة، إلى جانب هذه نراها تنمو بشكل مصحوب بما يسمى عولمة العنف. هنالك صلة بين هاتين الظاهرتين أي عولمة اللذّة وعولمة العنف.

على سبيل المثال، النموذج الحضاري للإنسان، هو الشخص الذي يستطيع الاستهلاك والاستفادة بأكثر قدر ممكن من المعطيات التكنولوجية الصناعية لهذا العصر. وإلى جانب ذلك تنمو باستمرار العولمة العنفية. ما هو رأيك؟

د. ص: تعليقاً على كلامك. هنالك عولمة (Mondialisation) وكذلك تشابه ـ (Homogénéisation) أي هنالك عولمة وتوحيد بالتشابه للاستمتاع، توحيد شكلها، وهو الشكل الأميركي على غرار ما ذكرت بمثل شركة هيلتون للفنادق، ستنتقل إلى ريو دي جانيرو إلى إسطنبول كما لو كنت في القاهرة، لا فرق بين بلد وآخر ما دمت في نفس سلسلة الفنادق. هنالك العولمة وتوحيد الشكل، وهو الشكل الأميركي. لأن المنافسة في العالم كانت بين الماركسية

وبين أميركا (Representant way in life) وهذه الأخيرة هي الاستمتاع بالحياة (La jouissance dans la vie).

فهذا النمط في الحياة بحاجة إلى مستوى كبير من الدخل لأن هذه الحياة مبنية على قياس الأمريكان، وليس كل الأمريكان قادرين على ذلك. نتيجتها: إلى جانب عولمة هذه المتعة هنالك احتكار لها، لأنه ليس بمقدور كل إنسان أن يكون له سيارة وبراد وهاتف جوال، الخ. إذاً هنالك عولمة وإلى جانبها احتكار.

الفروق الطبقية كانت ولا تزال مستمرة، ولكن عمرها ما كانت بين دولة ودولة. من هنا ينبع العنف، المبني على العولمة ليس بما هي عولمة، ولكن بما أفرزته هذه العولمة من احتكار للمتعة.

د. ح: كتبت مرة مقالاً، لا أعرف إذا كنت قد اطلعت عليه، عنوانه «الدولار والطوطم»، أو الديانة الجديدة وقد أتيت على ذكره في حوار سابق وأعود إليه نظراً لأهمية الرمز في تصرفاتنا وتفكيرنا. وتكلمت عن الدولار بمعنى أن للطوطم هيكلية الديانة. فكنيسته بدلاً من أن تكون في روما، فهي في البنك المركزي في واشنطن، وهذه الكنيسة لها فروعها في كل أنحاء العالم، ولها كهنتها في مراكز متعددة، منها طبقة المليارديرو وهم أشبه بالبطاركة والمليونيرية أشبه بطبقة رجال الدين ـ يترددون دائماً على كنائسهم (البنوك) لمراجعة حساباتهم ـ ولهم مريدونهم الذين يركضون دائماً وراء كسب حفنة من الدولارات يتباركون بها ـ ومن هذا الطوطم تستطيع أن تحقق جنتك على الأرض مما يعفيك من انتظارها في السماء: فالدولار تعدّى قيمته المادية وأصبح له هالة قدسية لأنه يجسد الوعد على الأرض. وإذا ما حصل الفرد عليه، لا يعود يشعر بغربة في أنحاء هذا الكون. فهو يؤمّن لك كل رفاهية الحياة التي تريدها. ومن هذا المنطلق نرى أن الدولار الطوطم دخل في مزاحمة مع الدين الإسلامي.

وفي هذا السياق أدخل بروز العنف الديني.

والسؤال هنا لماذا أخذ هذا العنف الصبغة الإسلامية؟

أي هنالك تزاحم على استقطاب المتعة الحقيقية. وهذا مما صوب العداء على الأمريكان على اعتبار أنهم مصدر هذا الدولار ـ الطوطم. ما جعل الإسلام يشعر بخطر أمام هذه الهجمة فاستيقظ لأنه وجد به محسوساً مادياً يتنافى مع الروحي.

د. *صفوان*: نظرتك إلى الدولار على انه أصبح طوطماً وان امتلاكك للدولار في جيبك لكي تبقى الجنة في جيبك، على اعتبار أن الجنة ملذّة دائمة ومطالة حسب إرادتك، هذا الكلام صحيح، أو بتعبير آخر نعود إلى نفس الحقيقة التي هي الاحتكار. أمّا بالنسبة إلى العنف، فلا نستطيع أن نختزل العنف بالإسلام، إنما هو موجود في المجتمعات الأخرى. على سبيل المثال: ظاهرة الهجرة ليست مقصورة على الشعوب العربية، عندك الأتراك والدول الشرقية. العنف هو ظاهرة عالمية. ولكن العنف الأكثر ظهوراً يتجلى في ظاهرة العنف الإسلامي وهي مرهونة بالاحتكار. فهي حالة مهما تعددت؛ العنف ظاهرة في كل أنحاء العالم ونجدها بنسب متفاوتة ـ ففي القاهرة على سبيل المثال تأمن سلامتك أكثر من سان باولو. فإذا كانت ظاهرة العنف بارزة في العالم العربي، أولاً لأن شعبه في حالة الحرمان، وثانياً لأن زعماءه كلهم خونة عملاء، ولأن شعوبهم مبنية على ثقافة سياسية أي لا تفتح مجالاً للمعارض إلاّ السجن أو السيف. فلا يبقى مجال للمعارضة إلاّ عن طريق الحقوق الدينية.

والمسلمون استغلوا هذا الموقف إلى آخر المدى وبالتالي أخذ العنف الشكل الإسلامي. لذلك نجد وراء ذلك عدة عوامل.

د. ح: هنالك أيضاً إضافة إلى ذلك عامل الاستعمار بأشكاله المتعددة العسكرية والاقتصادية وحتى الثقافية، وهنالك أيضاً إسرائيل ومعتقداتها الدينية التي تغذي العنف الديني، لأنها قامت على أسس دينية. ومن جراء ذلك حصل فعل وردة فعل. السؤال حول ردود الفعل: نحن، وحتى أنت، وهنالك شريحة كبيرة من المصريين، كانت تجربتهم في محاربة الغزو الاستعماري هي حرب

قومية ـ ولكن القومية لم تعد تؤدي دورها وتثير الجماهير. فتحولت الثورة من قومية إلى إسلامية. السؤال هو أن الإسلام تعدى الأهداف التي حدّدت له في البداية، فبدلاً من أن يكون وسيلة أصبح منهجاً معمماً وحتى مفروضاً على الجميع.

على سبيل المثال: لنأخذ الحجاب، فمن خلال زياراتي المتقطعة إلى القاهرة منذ 25 سنة نسبة النساء المحجبات كانت في حدود 25%. الآن أصبح الحجاب معمماً على أكثر من 70% من النساء.

أكثر من ذلك، أساتذة الجامعات الذين كان أغلبهم علمانيين، أصبحوا الآن مسلمين ولا يبدأون الكلام إلاّ بعد البسملة، يأخذ إذناً بالبسملة ـ هذه لم تكن موجودة في الماضي ـ المأخذ ليس على الحجاب إذا كان يلبي إرادة صاحبته ولا على الممارسات الدينية، ولكن هنالك موجة إسلامية عمّت العالم العربي أجمعه ـ أي عودة الدين بشكل جامح بل حتى أصولي يفرض نفسه بالقوة أو التقليد. فقد الفرد قدرته على التمييز وأصبح أسير الطقوس فلا يستطيع التحرك إلاّ بإذنها أي باختصار فقد حرّيته الشخصيّة.

د. صفوان: أرى هنا أنك تلمس نقطة، أشار لها هيغل من زمان سنة 1821 تقريباً. والتاريخ بعد ذلك أيّد رأيه الذي هو أن كل ثقافة واحدة تسيطر على العالم ـ وهو يتكلم في ذلك إبّان الثورة الصناعية ـ هذه السيطرة قضت على خصائص المجتمع والفئات المختلفة وعلى نمطها في الحياة وعلى كل شيء حصل، بما يسمى تجانس. وهنا مثل على ذلك: كان لدينا في مصر مقصّات لقطف العنب ظريفة جداً ومزخرفة، وأعتقد أنها كانت تصنع في تركيا، وفجأة غزت السوق مقصّات انكليزية مطابقة تماماً ومكتوب عليها صنع من أجل البلاد العربية (Made for Arabic world). في وقتنا الحاضر في مصر، يؤكل الفول من معلبات من صنع كاليفورنيا.

نستنتج من ذلك أن ثقافة البلد تدمّرت، وأين نحن من مشروبات زمان مثل الخروب والسوس والتمر الهندي؟

كل ذلك انمحى وحلّ محله مشروب الكوكاكولا.

فلما تجد نفسك في مجتمع ليس به أي موضوع يعبر عن إنتاجك أو عن رغبتك فترى نفسك فيه، ولما يُنكر عليك الذي تسميه أنت الاعتراف بك Reconnaissance عن طريق إنتاجك ـ لمّا يكون الاعتراف يُنكر عليك في خصوصياتك، ماذا يبقى لك؟ ستبقى تستمد قوة بقاء من هذه الـ (Identité) (أي الهوية الجوفاء، لذاكرتك الجوفاء) أو للرب الذي تأخذ منه الأوامر والنواهي. فاللجوء إلى الإسلام أو انتشاره يبقى الحاجة الوحيدة التي يجد فيها الناس العلامة التي تفرق بينهم (Le trait différentiel)، وهذه العلامة نحاول إقصاءها. ولذلك يجب ابتداع طريقة ما أو تكتيك، لهذا السبب التجانس الإسلامي هو نتيجة التجانس العالمي.

د. ح: أجل، فهمت ما تقصد، لم يعد هنالك مجال بمعنى الانفراد ولو بخصلة (علامة) تميّز الواحد من الآخر. إذا سمّيناها شحطة أو واحداً نراها تتحول إلى كرة ثلج تتعمم أكثر وبازدياد دائم، وممكن أن تتحول إلى سلطة الأنا الأعلى، وتتحكم بالمجتمع.

د. *صفوان*: بالضبط تماماً.

د. ح: من هذا المنطلق أخذت مثل الأستاذ الجامعي الذي يضطر للجوء إلى البسملة لكي يعطي نفسه الإذن في الكلام وإلاّ من دون ذلك قد يرتبك في الكلام فيما بعد، لأنه لم يستأذن إرادة ربنا.

هل نستطيع القول في مثل هذه الحالة، سيّما بعد أن اطلعت على كتاب هنتنغتون «صراع الحضارات» أنها ناجمة بالفعل من صراع الحضارات انطلاقاً مما ذكرت عن عولمة النموذج الأميركي والخصوصية التي تفتش عنها الشعوب النامية.

د. *صفوان*: نعم هذا صحيح، ولكن هذا يبقى صراع القوي والضعيف وليس صراع الحضارات. إقبال الحضارات أو الثقافات على الصراع هو في الصميم صراع قوة. هذا الرجل الأميركي هنتنغتون يتكلم على أن الحضارات بما هي

كذلك تتصارع. كلاّ، هذا الكلام فارغ. الذي يحصل هو أن الصراع هو صراع قوي وضعيف. وتتوقف على ذلك جميع أوجه الحياة بما فيها الوجه الحضاري والثقافي والمعتقدات.

د. ح: هنالك أمر مهم، القوة نراها ليس فقط بالقوة العسكرية إنما تتسلح بامتلاكها الخطاب العلمي. لأن المسلمين يواجهون أزمة بالنسبة لتخلفهم في هذا المجال، فهم غير قادرين على صنع سيارة أو هاتف جوّال.

د. *صفوان*: الصراع ليس بين أرسطو وجاليليو أو العلماء. هل هنالك مدرسة أرسطوطاليسية في العالم العربي تتصارع مع مدرسة جاليليوية نمت منذ فترة طويلة؟ الموضوع ليس هنا. هل هناك صراع بين رجال الكنيسة والأزهر؟ لا. فهؤلاء إن اجتمعوا يتفقون. الحكاية أن العلم الغربي، استحصل على قوة السيطرة على الطبيعة كما كان يحلم بها العلم الأرسطي. ولا أحد كان بحاجة لها، لأن الفكر الأرسطي الذي أخذ منه الفلاسفة العرب لم يفكروا في السيطرة على الطبيعة، هذه الفكرة لم تأتِ إلاّ مع بداية الثورة الصناعية.

فهذا هو سبب القوة ـ لا أستطيع أن أقول بأن هنالك صراعاً بين ثقافة وثقافة ـ حصل تطور علمي لم يحصل في مجتمعنا، وهذا أعطى للغرب قوة، أدى إلى قلب مقاييس القوة. وكان لذلك تأثير في الغرب بعد اختراع النار (البارود)؛ مما عزّز سلطة الملوك وهدم قصور الأمراء. وهذا أتى من تكوين الشعوب (شعب بحاله يدين بالولاء للملك). وأدّى إلى تكوين دول ترضخ لسلطة ملوك. وهذه لم تكن لتحصل لولا اختراع النار (البارود ـ المدفعية).

وأول اختراع للعالم جاليليو، واستخدام لنظرياته كانت حسابات تصويب المدفع لإصابة أهدافه حسب الزاوية وحسب الأنبوب. فالعلم كرّس نفسه لخدمة القوي منذ اليوم الأول.

ب ـ العلم والدين والإيمان:

د. ح: أعود أولاً لموضوع العنف والعولمة لأني أرى له أبعاداً كثيرة لا سيما في المجتمع العربي الإسلامي، وكنت قد اختزلت هذه الحالة في موطن

القوة. وبما أن الأميركي يملك النموذج المعمم للإستهلاك أضحى بهذه الحالة يملك العلم، الإنتاج والقوة. أفهم أن المجتمع العربي أمامه خياران: إما أن يدخل سوق الإستهلاك ويتخلى عن ثقافته وهويّته، وإمّا أن ينتفض ويثور ويلجأ إلى العنف. وأضيف أن المفكرين الأميركيين على غرار فوكوياما ذهبوا إلى أبعد من ذلك، نهاية التاريخ معتبرين أن النموذج الأميركي أصبح بحكم القوة والإنتاج هو القابل للعولمة رغم ما يتبع ذلك من إلغاء لخصوصيات الشعوب وهوياتها الثقافية.

د. *صفوان*: أطروحات فوكوياما هي عبارة عن أفكار استيهامية (Fantasme) يغلب عليها الطابع الخيالي وقبولها من فئات معيّنة خاصةً في الولايات المتحدة هو لأنها تدعم توجهات السياسة الأميركية.

د. ح: أريد الانتقال إلى موضوع آخر. في إحدى المرات ألقيت محاضرة فقال لي أحدهم: أنت شخص «علماني» أنا فرحت بذلك ولكن زميلي في المحاضرة أكّد لي إن هذا الشخص لا يهدف إلى تقديم المديح لك بل هو يتهمك، أصبحت العلمانية في الوقت الحاضر أمام التيار السلفي صفة تحمل إهانة أو خيانة، وهذه الحادثة حصلت معي في لبنان، ولا أعرف إذا كان هذا الشخص ينتمي إلى حزب الله أو مذهب سلفي.

د. *صفوان*: أنا أعتقد بأن حزب الله مستنير.

د. ح: فالتيار السلفي يرفض العلمانية ويحارب دعاتها وبرأيهم أن العلمانيين مجموعة تعشش فيها الظلمات. علماً أن العلمانية لا تتناقض مع الدين بل حسب قول باسكال: «الكثير من المعرفة العلمية يقربك من الله والقليل منها يبعدك عن الله».

د. *صفوان*: هذه ظاهرة انتقام، بمعنى أن الدين موجود في المجتمعات العربية قبل الأصولية الإسلامية. الذي فعله هؤلاء نظراً للظروف القهرية للسياسات العربية حول القضايا الداخلية والخارجية ولاسيّما القضية الفلسطينية هو توظيفهم للدين واختيارهم للنهج العنفي لتحقيق ما عجزت الأنظمة العربية

عن تنفيذه. هؤلاء استخدموا الدين في بناء سلطتهم السياسية وكلما سيطروا على السلطة انتقموا من العلمانيين.

د. ح: يشهِّر يوسف القرضاوي دائماً بالعلمانيين ويعتبرهم مستغربين وأفكارهم مستمدة من الغرب ولا تمتّ بصلة إلى الأصالة والدين الإسلامي، فلا يمكن حصر الموضوع دائماً بالحكام؛ هناك سلطة رجال الدين وهذه سلطة لها قوامها وفعاليتها بكل معنى الكلمة.

د. *صفوان*: هناك مسألتان: سلطة رجال الدين شيء والإيمان الديني في الشعوب شيء آخر. سلطة رجال الدين في العالم العربي كانت دائماً في خدمة الحكام، فالملك فؤاد أتى به الانكليز من تركيا ووضعوه في الحكم ولم يكن يجيد العربية بشكل جيد وقد طلب من رجال الدين أن ينسبوا سلالته إلى النبي وهذا ما حصل. وكان يردد دائماً «العلماء والعرش شوا شوا" ؛ هو لم يكن يستطيع لفظ حرف السين. رجال الدين كانوا دائماً في خدمة السلطة، هناك كتاب للشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» يتطرق إلى هذه المسألة. ما أريد قوله هو أن العلماء في الدين، وهم القضاة، كانوا دائماً في خدمة الحكم، مثلاً مفتي الأزهر يعينه رئيس الجمهورية. اللعبة في رأيي متبادلة بين الطرفين ولذلك استخدم اسم الله في تدعيم السلطة السياسية والسلطة الدينية، على السواء.

د. ح: بالمقابل رجال الدين عندهم مريدون فالقرضاوي مثلاً يملك مؤسسات ترعى أفكاره ابتداءً من شبكة الانترنت وصولاً إلى المؤسسات المالية. كذلك في لبنان يسود نفس النهج فهناك رجال متنفذون لهم مؤسسات ومغمورون بالأموال الطائلة ويأتي الناس إليهم ويحملون الأموال بالأكياس لتبرئة ذمتهم أمام الله وهذا ما يسمى عند الشيعة بالخُمس. رجل الدين أصبح رجلاً موفور الثراء والسلطة والملذات. والإسلام بسبب ذلك تخطى ما فعلته الكنيسة في الماضي. مع سيادة الخطاب الديني ضعف الخطاب العلمي وسيطرت سلطة رجال الدين على كافة المجالات في الحياة بسبب الخلل في الفكر الإنساني. يؤسسون نفوذهم على إنماء الأنا الأعلى الديني والخوف من

العقاب. فأضحى أقل عمل يتطلب إفتاءً فقهياً، أي أن الرغبة أضحت ممنوعة وهم مفوضون للسماح بها.

د. *صفوان*: هذا أمر خطير وهو لا يدعو إلى التفاؤل لذلك إذا استخدمت الدين من أجل بناء نفسك كقوة سياسية وضمنت لنفسك كمعارض النجاح المطلق والعام في وجه حكومات متخاذلة بهذا الشكل فلا يمكن في هذه الحالة إلا أن تفرض القوة التي بين يديك. أمّا استخدام الدين لتحويلك إلى قوة سياسية ففيه الكثير من الخطورة والكذب وهو لن يؤدي إلى نتيجة طيبة.

د. ح: المشكلة أن هناك لهفة عند المجتمع وحاجة إلى الدين أكثر من السابق هل لهذا الأمر علاقة بالخوف من العلم؟

د. *صفوان*: العلم في يد من؟ والعلم ولو كان بين يديك لا تخاف لأنه يصبح قوة لدعم إيمانك كما ذكرت بالنسبة لمثل باسكال.

د. ح: يتحدث ويكرر القرضاوي عن أن الإسلام باقٍ باق باق، هذا ما يدعو إلى التساؤل هل الإسلام في خطر؟ علماً بأنه في الوقت الحاضر يمر بتجربة لم يعرفها من قبل فقد كان العالم الإسلامي محمياً سابقاً بحدوده الجغرافية من تأثيرات الارتهان بالمشهد التكنولوجي. أمّا اليوم فقد أصبح أي إنسان مسلم يعرف ويرى بسبب الفضائيات ما الذي يحدث في أي بلد في العالم. هنا دخل الخارق أي الآخر الغربي تبعاً للمنهجية الديكارتية التي تربط الأسباب بعضها بالبعض الآخر. هل أمام هذا الواقع الجديد أصبح الموروث الثقافي مهدداً بسبب الاختراق التكنولوجي أولاً والتأثيرات التي ينتجها هذا الاختراق والتي تدفع إلى ضرورة علمنة الإسلام وتحديثه؟

د. *صفوان*: ما دمت جعلت من الدين قوة زمنية أو دنيوية فقد دخلت في صراع القوة. والقرضاوي عندما يكرر بأن الإسلام باق باق لأنه حوّل الإسلام إلى قوة دخلت في الصراع وأنا أرى أن العالم الإسلامي لا يستطيع التصدي للاختراقات التي تحدثت عنها. حتى السلاح الذي تحارب به بعض التيارات الإسلامية هو من صنع الغرب، الحرب هي استمرار للسياسة بشكل آخر والحرب عندنا أصبحت

استمراراً لعدم السياسة بشكل آخر، إسرائيل تتبع نفس المنهج الذي تتبعه الحركات الأصولية الإسلامية. السياسة عندهم لا تمارس إلا بالقوة وهي استمرار لغياب السياسة، الإسرائيليون والإسلاميون يتشابهون في هذه النقطة.

د. ح: إن النظرية التي توصل إليها الغرب ولاسيّما نظرية داروين حول النشوء والارتقاء وأصل الإنسان أدت إلى زحزحة المعتقد الديني المسيحي وأنت إذا قلت لأحد المتشددين الإسلاميين بأن قصة آدم وحواء أسطورة يتهمك بالكفر، الذي أريد قوله هو أن العلم دخل إلى العقل وإلى النفس، والإنسان الذي يبني إيمانه على المعتقدات الخرافية أضحى بسبب التطور العلمي مهدداً في وجوده. ما رأيك في ذلك؟

د. صفوان: في الواقع العلم كان دائماً في صراع مع الدين فالكنيسة في القرون الوسطى احتكرت الدين. على سبيل المثال غاليليه اصطدم بالكنيسة لأنه اصطدم بأرسطو مع العلم بأن الرجل كان مؤمناً. نيوتن كتب في اللاهوت أكثر مما كتب في الطبيعة، السلطة في المجتمعات الإسلامية هي التي تحتكر الدين والإسلاميون يريدون استرداد حقهم هم في احتكاره.

د. ح: أريد الانتقال إلى الإيمان كحاجة ذاتية، عندما يأتي العلم يطرح بعض الأمور الجوهرية كمسألة إذا كان الإنسان مخيَّراً أم مسيَّراً ـ هذه المسائل طرحها المعتزلة ـ اليوم إذا تم تبني أو نشر الأفكار التي خلص إليها المعتزلة يتم تكفير صاحبها أو دعاتها (أنظر نصر أبو زيد).

د. صفوان: نعم هذا أمر له مؤشرات خطيرة جداً وأنا أؤيدك في هذا الاستنتاج.

د. ح: موضوع المرأة وعلاقتها بجسدها كالحجاب مثلاً أصبح موجة تتوسع أكثر فأكثر. ففي مصر مثلاً تسيطر ظاهرة أصبحت شائعة وهي تحجّب الممثلات على اعتبار أن الحجاب يشكل محطة تقاعدية سواء من الرجولة أو الأنوثة أو من الصبا. هذه الظاهرة لا تحتكرها ممثلات مصر بل هي موجودة أيضاً عند الفتيات. ما هي قراءتك النفسية والتحليلية لهذا الموضوع؟

د. *صفوان*: مسألة الحجاب كمسألة المأكل والمشرب. وهذه الأمور قضايا اجتماعية أكثر منها دينية والغلبة فيها للعرف. في الإسلام عندنا مسألة تعدد الزوجات هذا الأمر غير مقبول في الأوساط البرجوازية. هذه الأوساط لا تسمح لبناتها بالزواج من رجل متزوج. في الولايات المتحدة مثلاً هناك ما يسمى بطائفة المورمون Mormons التي تجيز الزواج بأكثر من امرأة، وفي سبيل إيقاف هذه الظاهرة اجتمع الكونغرس وأصدر قراراً بوجوب الزواج بامرأة واحدة مع العلم أن الدستور الأميركي يكفل حرية الاعتقاد والرأي. هذا الحكم في الواقع عبارة عن تدشين للعرف. بالنسبة إلى العرف نلاحظ انتشاره في المدن المصرية أكثر من القرى. ففي القرى معظم الفلاحات سافرات أمّا في المدن فوضع المرأة ودخولها في مجال الإدارة يسمح لها بأن تماشي فكرة مثل فكرة الحجاب وهذه المسايرة نفسها لها أسبابها المرتبطة بسيادة الأفكار الدينية. وفي الوقت نفسه هناك علاقة بالعنصر النرجسي الذي تملكه المحجبة فهي تراك وأنت لا تراها. هذا يشكل مساراً لإثارة غرائزك وهذا الأمر يعزز أنوثتها ونرجسيتها ولكن إذا صارحتها بالأمر تنفجر في وجهك.

د. *ح*: اكتشفت مسألة مهمة تتعلق بهذا الموضوع. أحقية المرأة على جسدها وما هي حدودها وهذه الحدود مهمة والحد هو السيف، الجزء الذي تظهره المرأة من جسدها مرهون برغبة الآخر خصوصاً ما يسمح به الأب بالمفهوم المطلق. المرأة ليس لها سلطة على جسدها إلا بإذن من الأب والشخص الذي يطلب امرأة يطلبها من والدها، البكارة هي ملك الأب وإذا فقدت المرأة عذريتها فالشعور بالذنب ليس تجاه نفسها بل تجاه الأب. المسألة الثانية اكتشفتها أيضاً أن المرأة من وراء الحجاب تتكلم وتواجه الرجل مواجهة الند للند لأنه لا يملك سلطة عليها وعندما تغيب الفتنة يصبح الرجل بالنسبة إليها نداً بمعنى أن الحجاب يعطي المرأة شيئاً من الحماية الاجتماعية.

د. *ص*: إن ملكية المرأة لجسدها لم تأخذ في الوقت الحاضر شكلها المطلق. في أوروبا مثلاً وفي بعض الفترات السابقة، كان الزواج يتم بين العائلات. كلود ليفي ـ ستروس يقول إن الزواج هو عملية تبادل للنساء. الزواج

لم يكن يتم عن طريق المرأة. ولكن بسبب ظهور المدينة الصناعية وكل المتغيرات التي عرفتها العائلة، عرفت المجتمعات الأوروبية تحولات في علاقاتها الاجتماعية، وإلى وقت قريب كانت ملكية المرأة لجسدها ملكية مقيدة جداً إن لم تكن معدومة.

د. ح: تاريخنا لم يأخذ برأي المرأة وتبعاً لتوصيفك فإن هذه الظاهرة عالمية. عالم الرجال يهمش المرأة، وحتى الكنيسة في بعض الأحيان تساءلت إذا كان للمرأة روح أم أنها بلا روح في القرون الوسطى.

د. *ص*: السلطة دائماً في يد الرجل حتى في بعض البيئات ذات النظام الأموميMatriarcale ليس من المؤكد أن السلطة كانت في يد المرأة.

ج ـ التحليل النفسي والدين

د. ح: أريد الانتقال إلى موضوع آخر هو التحليل النفسي والدين. هل يمكن للتحليل النفسي أن يتعايش مع الدين أم أنه يفترق كما افترقت الماركسية عن الدين وتحول بالتالي إلى إيديولوجية منافسة؟

د. *صفوان*: التحليل النفسي هو عبارة عن علاج وأول شرط لاستمراريته هو عدم تدخله بالمواقف الفكرية والمعتقدات.

د. ح: التحليل النفسي عرف مسارات مختلفة. انتقل إلى أميركا الشمالية والجنوبية وبدأ في مصر وانتهت تأثيراته اليوم في العديد من الدول حتى في الولايات المتحدة الأميركية. في السعودية مثلاً يمنع تعليم هيغل وماركس وفرويد. وفي الإمارات تم افتتاح قسم لجامعة السوربون في العلوم الإنسانية ضم كافة العلوم باستثناء علم النفس، فالعرب يخافون من التحليل النفسي. بالمقابل يسيطر علم النفس السلوكي الذي يستثني اللاوعي ويعالج الأعراض أو الأمراض النفسية بطرق لا تؤدي إلى معالجة المريض بشكل كامل. السؤال لماذا يخاف المجتمع العربي من التحليل النفسي هل لأنه يعتبر اللاوعي شيئاً مخيفاً؟

د. صفوان: كلمة العرب لا مقابل لها. في الواقع الشعوب العربية خارجة عن التحليل النفسي خروجها عن الزمن. وإذا تكلمت عن الحكومات العربية هذه الدول لا تتبع إلا النهج التضليلي وأهم شيء عندها هو الاستمرار في نشر الجهل. وأنا أرى أن الدعوة السلفية التي نشأت في بعض بلدان الخليج هي أكبر نكبة ألمت بالعالم العربي الإسلامي أخطر من الاحتلال الإسرائيلي فهي لا يهمها إلا الاحتفاظ بالسلطة والقوة ونجحت في فرض الجهل. يكفي أن تمر بالقاهرة بعد اتفاق السادات مع هذه الدول الداعمة للسلفية حتى ترى كمية الكتب المضللة الموجودة في السوق والتي تتحدث عن الجن والشعوذة، من هنا يتضح مدى عدائهم للتحليل النفسي وللعلم ولكل شيء يشكل خطراً على نفوذهم.

م. ص: ماذا تعرف عن الحركة الوهابية؟

ع. ح: الواقع لا أعرف الكثير فهي حركة أصولية، استقصيت أخبار نشأتها من كتاب نشر في دار الريس عن كاتب فرنسي ضابط في الاستخبارات عاصر بزوغ الحركة الوهابية، وهو لويس دو كورانسي، كتبه في بداية القرن التاسع عشر، المهم أن أساس الحركة اعتمد على دعوة محمد بن عبد الوهاب الدينية ومؤازرة آل سعود والدخول بها والدفاع عنها ـ وحصل عقد تقاسم الحكم: السلطة الدينية لرجال الدين أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب والسلطة المدنية بيد آل سعود: تحكم بمقتضى رجال الدين. وكانت عاصمتها «الدرعية» وهي مدينة محصنة. وسريعاً ما عمت هذه الحركة كل أرجاء الجزيرة العربية. كل ما أعرفه عن مبادئها: أنها حركة أصولية، إصلاحية أرادت أن تعيد الدين الإسلامي إلى أصوله، وتزيل الخرافات والأعاجيب عن النبي والأولياء الذين أتوا بعده. وأن تلتزم فقط بالقرآن والسنة حرفياً. فهذا المنحى الفكري نرى جذوره تعود إلى أحمد بن حنبل، ثم الإمام ابن تيمية الذي خطب في جيش الملك الظاهر بيبرس الذي كسر التتار ـ وأخيراً ابن القيم الجوزي. كما أفهم من حنبلية المصدر المميز في تفكيرها أنها أرادت النقاوة وتطهير الإسلام من كل الاجتهادات والتأويلات التي أضحت دخيلة عليه. لذلك تلتزم بالنص

المقدس حرفياً ولا مجال للتأويل وأغلقت باب الاجتهاد. والأخطر عملية إلغاء للكناية أو للمجاز والنصوص المقدسة بمثابة بيان حرفي. فمن هذا المنطلق حصلت عملية إلغاء ليس فقط للكفار من الأديان الأخرى إنما أيضاً تكفير كل من لا يلتزم بمقتضياتها التزاماً كلياً. كان هذا توجه ابن تيمية في عهد المماليك عندما أصدر فتوى تكفير بعض المذاهب وعلى رأسهم الشيعة. وقد سببت هذه الفتوى العديد من المجازر والمآسي لشيعة لبنان وكذلك لشيعة العراق. فالحركة التطهيرية التي كان يلتزمها المذهب الوهابي جعلته يلغي الآخر المغاير، ويجد به شائبة على معتقده. لذلك أضحت المذاهب الإسلامية الاجتهادية بمثابة خطر يهدده يجب إزالتها. ومن هذا المنطلق حاول الباب العالي محاولات عديدة للقضاء عليها فأطفأها لحين ولكنه فشل، إلى أن قامت حملة إبراهيم باشا حاكم مصر. والآن بعد أن ظهرت الطفرة البترولية، أعطى البترول للحركة الوهابية زخماً لم تعهده من قبل ـ سيما عندما كانت ترزح تحت سقف الفقر ـ فهذا الضخ المالي الضخم ساعد كل الحركات الأصولية على الصمود ومواجهة الاستعمار الغربي فعززها ونماها وأعطاها زخماً وصل إلى حد التهديد العنفي لكل من يقف في طريقها. وبعد أن انتصر آل سعود بعد الحرب العالمية الأولى، خضعت الجزيرة العربية لسلطتهم وتأسست المملكة العربية السعودية وعاصمتها الرياض بعد أن كانت معروفة على أيام النبي ببلاد الحجاز. وكانت إدارتها تحت إشراف سلالة آل النبي وآخرهم الشريف حسين. وكما يشير المحللون السياسيون، تتميز السعودية بأنها البلد الوحيد في العالم الذي يحمل اسم العائلة التي تحكمه كما لو كانت ملكيّة خاصّة. ولهذا الوضع تداعيات كبيرة حاضراً ومستقبلاً.

هذا بالموجز ما أستخلصه من كتاب لويس دو كورانسي عن الوهابيين.

د. *صفوان*: أنا لا أعرف الكثير عن الدعوة الوهابية ولذلك أشكرك على المعلومات التي تقدمت بها وبرأيي إن الذين يعادون العلم يفعلون ذلك للحفاظ على مكتسباتهم.

د. ح: لنعد إلى الخطاب التحليلي. إن العديد من الوسائل العلاجية

أصبحت تنافس التحليل النفسي فعلم النفس السلوكي الأميركي ينتشر بشكل كبير في الخليج العربي لأنه يتوافق مع القضايا التي لا تمس المعتقد.

د. صفوان: لا أعرف كثيراً عن الموضوع لكن في الفترة التي عشتها في مصر كانت كتب التحليل النفسي أكثر الكتب مبيعاً والذي يطلب التحليل النفسي لا يأتي من أقاصي الريف بل له ثقافة علمية عالية. والمكفّرون يكرهون العلم بشكل عام وليس التحليل النفسي فقط: والذي عزز تراجع العلم والتحليل النفسي خصوصاً هو الهزيمة التي وقعت أيام عبد الناصر وتفشي الإسلاميين على يد السادات وتراجع التيارات اليسارية والخطاب العلمي. نتيجة لهذا كله فلا أندهش أن المدرسة السلوكية هي السائدة، لاسيّما أنها تتماشى مع السلطة.

د. ح: يقول لاكان إن التحليل النفسي سيتراجع أو سيكبت بمعنى (Refouler) لصالح الدين ولكنه بشّر بعودة المكبوت بعد فترة زمنية معيّنة ما قولك في ذلك؟

د. صفوان: الكلام عن الدين والمعركة مع التحليل النفسي برأيي هذا أمر فيه شيء من الصحة ولكن بالمقابل لا يمكن فصل الناس عن الدين. لا يوجد مجتمع بشري إلا ويعطي الأولوية للدين أكثر من التحليل النفسي خاصة في الوقت الراهن. فضرورة الدين ضرورة لا تعادلها أي ضرورة أخرى علمية أو ميتولوجية، وعندما يقول لاكان إن الدين في معركة مع التحليل النفسي فالدين بالتأكيد هو الذي سينتصر في النهاية.

د. ح: تحدثت في كتابك عن التحويل (Transfert) كذلك أشرت إلى نهاية التحليل النفسي وتوزع جماعته إلى ملل ونحل أشبه بالكنائس، وتكلمت عن العودة إلى الدين لأنه في الوقت الحاضر حتى الخطاب العلمي لا يعطيك تفسيراً لكل الأسئلة مثل مصير الإنسان بعد الموت.

د. صفوان: أقرب شيء إلى الدين هو الإيديولوجية في كل أشكالها؛ الاشتراكية والشيوعية والليبرالية مبنية على عقائد في توجيه المجتمع وهي ليست

عامة. حتى ماركس عندما تحدث عن حتمية التاريخ التي تؤدي إلى حكم البروليتارية كانت منظومته الفكرية عقائدية أكثر منها علمية بمعنى أن العقيدة تعطي لنفسها فكرة الحق المطلق وكل ما عداه كاذب وباطل. التحليل النفسي لا يمكن أن يتخذ شكل العقيدة.

د. ح: بالعودة إلى المجتمع الشرقي اللاوعي هو في حقل معرفة الله. إذا حصل شيء لأي إنسان يقول إن الله يريد ذلك والمحلل النفسي عندما يدخل هذا المجال عن طريق التبديد الخرافي سيدخل حكماً في المعتقد بمعنى أن هناك معركة بين مجال اللاوعي والمجال الإلٰهي. ولكن الخوف الموجود في هذا المجهول هو الذي يسبب الخطر. لاكان يقول إن الإنسان يستطيع تغيير قدره في بعض الحالات عبر التحليل النفسي. ما رأيك؟

د. صفوان: شعورك معناه أن حياة الإنسان مرسومة كخطة لا مخرج عن مسارها وبالتالي فأي شخص خرج عن القدرية الإلٰهية فهو خارج عن الدين، إذا كان الأمر كذلك فالمسؤولية الذاتية تنتفي بالضرورة.

د. ح: هذه قاعدة وجودية مبنية ومؤسس لها بشكل كبير فإذا أصابَ الإنسانَ مصابٌ معين يقال هذا قدر إرادة ربانية.

د. صفوان: هذا الكلام للتخفيف من وقع المصيبة.

د. ح: لكنه ينطلق من معتقد وبالتالي هناك علاقة بين القدرية والصدمة. والمجتمع الشرقي ينفي كل ما يتعلق بالمسؤولية فالقدر عنده هو طريق ثالث بين الحدث والضحية. فهل هناك مقاومة دينية للتحليل النفسي؟ نجد الكثير من الأفعال اللاواعية تُردُّ إلى الخالق. وبسبب التحليل النفسي تم كشف الآخر الذي دفع إلى تبديد الخرافات، برأيي أكبر مقاومة للتحليل النفسي هي الملكية الذاتية.

د. صفوان: ما دام الدين يعتبر أن كل مسؤولية أو عمل يقوم به الإنسان هو إرادة الخالق، فما دور الإنسان إذاً؟

د. ح: في العصر العباسي كان هناك صراع عنيف بين الأشاعرة والمعتزلة

حول ما إذا كان الإنسان مخيَّراً أم مسيَّراً. وهذه المعركة استمرت حتى اليوم ولم يتم حسمها والمعتقد العام يتجه نحو القدرية ربما لأنه مريح للإنسان الشرقي. هنا أريد أن أعطي مثلاً على ذلك في لبنان الفئات المسيحية نراها أكثر تقبلاً للتحليل النفسي من الفئات الإسلامية والأطباء في علم النفس أكثر انتشاراً عند المسيحيين. ما يميز الدين المسيحي بحسب تحليلي هو الشعور بالذنب تجاه الخطيئة الأصلية التي تستدعي وسيلة لتخفيفها ـ لاكان يتكلم عن «ألم الوجود» «Douleur d'existence»، في حين أن الدين الإسلامي لا يقول بالخطيئة الأصلية. ما رأيك في ذلك؟

د. *صفوان*: المسيحيون الشرقيون أقرب إلى الغرب لأنهم شركاء في الملّة لذلك يتقبلون التحليل النفسي أكثر من المسلمين. في مصر كبار الحركة الوطنية كانوا من الأقباط والتحليل النفسي انتشر أيضاً عند المسلمين سابقاً ولكنه اليوم انحسر. أمّا كلامك عن الخطيئة الأصلية فأنا أوافقك في التحليل أو النتيجة التي توصلت إليها.

د. ح: نلاحظ أن الشعور بالخطيئة موجود في العصاب القهري فالدين الإسلامي تكفّل بها لأن الطقوس أكثر بكثير مما هي عليه عند المسيحيين. الدين الإسلامي تكفّل بالعصاب القهري لحدود معيّنة أمّا إذا تعدّى العصابي الحدود التي يستوعبها الإنسان مثلاً كمسألة الوضوء وتكرار الصلوات عندئذ ممكن للمسلم أن يلجأ إلى العلاج. هنا ترى أن التحليل النفسي تكفّل أكثر بالهستيريا والذهان. في مصر هناك مشعوذون أكثر من الأطباء النفسانيين. بالمقابل في المجتمع العربي يوجد نوع من التداخل بين الخارجي والداخلي، بين الخلاء المسكون والداخل، وأقصد بذلك أساطير الجنّ والخرافات التي تعبّر عن إسقاط على الخارج لكل ما هو نزوات متعلّقة تقلق الذات.

د ـ السلطة السياسية والتحليل النفسي

د. ح: الرعية من ناحية المصدر كلمة تأتي من الراعي والرعية تحتاج إلى الراعي وفي تفسير الكلمة لا توجد إشارة إلى اختيار الرعية للراعي. ويغلب

على المفهوم التصور البدائي الذي ينفي وجود الفرد بمعنى أن الثقافة العربية لا تعطي الأولوية للفرد أو المواطن كعنصر فاعل في بيئته أو مجتمعه أو على الأقل المجموعة التي ينتمي إليها. ومن خلال دراستي توصلت إلى نتيجة مفادها أن كل فرد في المجتمعات العربية والإسلامية يعتبر نفسه فرعوناً صغيراً وهذا ما تحدّثت عنه أنت في بعض أفكارك. الذي يحصل في الوقت الحاضر بالنسبة إلى هذه الرعية هو تعطشها إلى القائد «المُنْتظَر» الذي له مواصفات محددة، مثلاً جمال عبد الناصر في التحليل النفسي أُضيفَتْ عليه كل الإسقاطات النرجسية؛ فالقائد بالمفهوم العربي هو الذي يعطيك صورة تتفاخر بها وتعفيك من المسؤولية الداخلية على اعتبار أن القائد هو في موقع يأخذ على عاتقه كافة المهمات. بناء على ما تقدم هناك نوع من الاستقالة الجماهيرية عن المشاركة في الحياة السياسية. ولكن المشكلة تكمن في الفشل الذي يتعرض له هذا القائد، فالجماهير وضعت آمالها بين يديه وبالتالي فإن سقوطه كقائد مثالي سيحطم آمال هذه الجماهير وهنا يتجلّى مفهوم الأب المثالي ـ ما تحدثت عنه سابقاً ـ الذي يعفيك من كل شيء. وعليه فإن استقالة الجمهور من لعبة السلطة وحصرها بالقائد ينفي وجود الديمقراطية وبالتالي المعارضة وهذا ما أشرنا إليه في بداية الكتاب.

د. *صفوان*: لا وجود لمعارضة فعلية في المجتمعات العربية والإسلامية والذي أنتجته الانتخابات خير دليل على ذلك فالمعارضة مغيبة أو مقموعة.

د. ح: نلاحظ أن المعارضة لها علاقة بالكفر. وهذا الكفر مصادره دينية حتى في أيام الرسول. في البداية كان هناك نوع من التقبل للمعارضة ولكن في فترة لاحقة وبسبب الاغتيالات ارتبط مفهوم المعارضة بالكفر والانقلاب على الدين والسلطة على اعتبارهما مرتبطين معاً بالحقيقة المطلقة. الحكم في المجتمعات العربية سواء كان جمهورياً أم ملكياً، هو في بنيته وسلوكه واحد، صدّام حسين كان دكتاتورياً على الرغم من أن النصوص الدستورية هي ديمقراطية والذي ينطبق على الحكم الصدّامي موجود أيضاً في مصر. فرئيس مصر حصر أيضاً السلطة بالعائلة ولا ينقص إلاّ أن يسمي مصر بالجمهورية الناصرية أو الساداتية أو

المباركية المصرية كما هو الحال في المملكة العربية السعودية، بمعنى آخر لا فرق بين نظام الحكم الجمهوري أو الملكي، والديمقراطية غير مطلوبة لا من قبل الحكام ولا من قبل الشعب رغم أنه ينادي بها.

د. ***صفوان***: عندما يفشل الحاكم العربي يتم إرجاع فشله في الأداء السياسي إلى إرادة الله. هذه العادة السيّئة أخذها العرب من اليهود. فهؤلاء كلما ألمّت بهم مصيبة يقولون بأنها من عند الله، لا شك أن الدين يلعب دوراً في تغييب النقد على كافة المستويات.

د. ح: يمكننا القول إذاً إن الدين يعرقل مسيرة النقد والتقدم والديمقراطية إذا تصدر السلطة؟

د. ***صفوان***: طبعاً، فشل الحاكم موجود والقدرة على تغييره غير موجودة. والحل هو عملية انتظار المهدي المنتظر التي تقال صراحة عند الشيعة وضمناً عند بقية الديانات التوحيدية.

د. ح: المهدي المنتظر موجود عند كل الديانات، البوذية تقول بعودة بوذا والمسيحية واليهودية بعودة المسيح. المفهوم الحقيقي للمهدي المنتظر يتمثل في إقامة العدالة وطرد الأشرار، هذا على مستوى الأسطورة الدينية، لكن الديمقراطية ترفض كل هذه الأمور الخرافية وتشدد على التغيير انطلاقاً من الفرد وصولاً للحاكم والسلطة.

د. ***صفوان***: طبعاً هذه الخلاصة صحيحة.

د. ح: لم يتطرق القرآن إلى الحكم المدني. الممارسة السياسية في عهد الرسول ارتبطت بالوحي وكان الحكم دينياً بامتياز. ولكن المشكلة تفاقمت بعد وفاة الرسول التي شهدت مرحلة مهمة وخطيرة في تاريخ الإسلام، والذين تولوا السلطة بعده أي الخلفاء أخذوا صفة الأنبياء (أي يجمعون بين الديني والدنيوي) والخليفة على مر العصور أصبح بمثابة حاكم مرتبط بالله، والذي كان يحصل في عمليات الشورى والبيعة لا يمكن وصفه بالديمقراطية. الإشكالية الجوهرية التي يمكن طرحها هي لماذا لم تعرف المجتمعات العربية الحكم المدني؟

د. *صفوان*: ما دام هناك تفرد في الحكم، فبالضرورة الحكم قائم على الفساد. وبنية الأنظمة العربية مركبة على التغييب المتعمد لآليات نشر الديمقراطية. والتعاقب على السلطة يرتكز على التوريث السياسي وهذا الأمر أدى إلى قتل المعارضة الحقيقية وقد جرت تربية الناس على الخوف من الرأي الآخر المخالف للنظام. هناك رعب من المظاهرات من النقد. وهو رعب دفين يكمن في الربط ما بين الحاكم والمشيئة الربانية أو الإرادة الإلٰهية. والذي يدير شؤون بلد معيّن يديرها باسم الله. هذا أمر خطير جداً لأن الخروج على السلطة هو خروج على الحاكم أي خروج على الله.

د. ح: في خلال زيارتي لمصر، لاحظت أن الناس يرجعون كل شيء في حياتهم إلى الإرادة الإلٰهية في السلب والإيجاب. وبالتالي فالخيار الفردي ملغى ولا وجود له في ذهنية الإنسان العربي (أي أن الذات العربية ملغاة أو مغيبة بحكم إلٰهي). والذي ينطبق على السلوك الفردي ينطبق على السلوك الجماعي، من أصغر الأمور إلى أكبرها وعلى وجه الخصوص مسألة محاسبة الحاكم بمعنى أن فشل الحاكم في أداء وظائفه أو نجاحه مرتبط تلقائياً بالإرادة الإلٰهية. لماذا برأيك تسيطر عقلية تحريم النقد؟

د. *صفوان*: النقد بالنسبة للعقل العربي المقولب دينياً وسياسياً واجتماعياً غير موجود وهو يرتبط بعدة عوامل أهمها القمع السياسي الذي تمارسه السلطة على الناس والذي أدى إلى إقصاء الجمهور عن المشاركة في الحياة السياسية. وبالتالي أصبحت المعارضة تمثل الانقلاب وليس التغيير، والعقل النقدي بالنسبة للسلطة الدينية والسياسية هو عقل انتحاري تآمري يريد تقويض الدين والدولة.

د. ح: تحدثنا عن القائد والبذور النفسية للمجتمع العربي، حتى الآن تجربتنا مع القائد اتسمت بالفشل إلاّ في بعض المحطات التاريخية المفصلية كالذي حصل في أيام صلاح الدين الأيوبي الذي حقق انتصاراً وبلور شخصية القائد المنقذ وحصل على إعجاب من الشرق والغرب وانتصر على غرائز الانتقام والتنكيل وهو بذلك جسد فعلياً الخليفة الإسلامي. في كل مرة كان يأتي شخص يدعي أنه القائد المنقذ أو المهدي المنتظر وأخرهم صدّام حسين الذي

ربط سلالته بسلالة صلاح الدين الأيوبي. السؤال المطروح هو كيف تتجسد البنية العربية وتجتمع حول القائد المنقذ المنتظر الذي يتولى مهمة طرد الأجنبي، علماً أن هذه المقولة غير مطبقة الآن؟

د. صفوان: القائد هو رئيس الدولة والكلام عنه هو كلام عن الدولة. والدولة إذا نجحت في كل مهامها، مثل الدفاع عن الحدود وتأمين الاستقلال وتسريع وتيرة الإنتاجية الاقتصادية، الشعب لن يطالب بتغييرها أو تعطيلها لأنها حققت له كل المكاسب التي يريدها، وعندما تفشل الدولة في تأدية كل هذه المهمات يؤدي الأمر عادة إلى ثورة شعبية على الدولة ومطالبة بتجديد النظام وهذا ما حصل في الثورة الفرنسية على سبيل المثال. أمّا في المجتمعات العربية فلا وجود لفاعلية التغيير. كل فرد من أفراد الشعب يعتبر نفسه فرعوناً صغيراً والأنظمة نفسها تساعد على تجميد التغيير لأنها قائمة على الأجهزة القمعية والمخابراتية. في القاهرة مثلاً أجهزة المخابرات ناشطة جداً وتمارس سياسة عدوانية تجاه الناس. حتى التيارات المعارضة للنظام هي في تركيبتها ضعيفة وهزيلة وحتى «حركة كفاية» هي عبارة عن تجمع للمثقفين وسوف تنتهي من تلقاء نفسها لأنها لم تجد المساعدة والدعم الشعبي لأن العقلية السائدة هي عقلية انهزامية انتظارية تربط مصيرها بالقائد الذي سيحقق النصر وهذا ما جسده صلاح الدين الأيوبي في تلك الفترة والذي من الممكن أن يحققه المهدي المنتظر عند كافة الديانات. العقلية العربية السائدة اليوم هي عقلية تعفي نفسها من كل مسؤولية.

د. ح: ولكن هذه العقلية لا تقتصر على الشعب المصري. إنها معمّمة على كل الشعوب الإسلامية بمعنى أن هناك فصلاً بين الإسلام كدين وبين المجتمع الآخر الذي يختلف لم يتحقق. والاختلاف يأخذ منحى العداء أو العنف. وهناك أمثلة عديدة كالأحداث التي تحدث في السودان وإندونيسيا وتايلاند. وكل الدول المحيطة بالاتحاد السوفيتي سابقاً رجعت إلى الدين بطريقة مبالغ فيها. حتى أن المسلمين الموجودين في الغرب يسلكون نفس المسار. والذي عزّز هذه العودة بشكل كبير أحداثُ الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١. هل يمكننا

القول كما يدعي البعض بأن جذور العداء والعنف هي في المعتقد الديني الإسلامي؟ هذا هو السؤال الأول. أمّا الثاني فهو دور الخطاب العلمي في تفكيك ذلك ولماذا لا يقبل الخطاب الديني النقد العلمي لبعض المعتقدات والأساطير الخرافية؟

د. صفوان: دخلت الكنيسة في الغرب في صراع مع الدولة وانتهى الأمر باستقلال الدولة تماماً عن الكنيسة. الصراع بين الاثنين كان قوياً جداً. وبالمقابل لا يمكن اتهام الدين وتحديداً الإسلام بالعدوانية لأنه موجّه إلى الناس جميعاً من قبل. وحتى من استعفى وهو غير مسؤول عن أي هزيمة، لأنه هو المحكوم، فعندما تفشل الدولة في تحقيق متطلبات شعبها يصبح الدين الملجأ الوحيد للفرد وللجماعات وهذا ما يفسّر موجة التديّن حتى الحركات الأصولية الإسلامية لا تهدف إلى تطبيق الإسلام وإنما توظّفه في سبيل وصولها إلى السلطة. التعصب الديني هو نتاج فشل الدولة في سياساتها الإنمائية وليس الدين نفسه هو الذي يسبب التعصب أو فشل مشروعات الدولة.

د. ح: تصدر بعض الفتاوى في مصر مثلاً بهدر دم بعض المثقفين وهذا ما حدث مع نجيب محفوظ وفرج فوده، ما أريد قوله إن السلطة ليست دائماً سياسية بل دينية.

د. صفوان: لكن الذي يعين المفتي هو رئيس الدولة، مفتي الديار الإسلامية هو خريج كلية التجارة وتمّ تعيينه من قبل حسني مبارك. البلد في الوقت الحاضر غير قادرة على الثورة لأن المعارضة مضطهدة والثورة لا يمكن أن تحدث بسبب القمع السياسي وبسبب تراجع التيارات الليبرالية واليسارية. لذلك اتخذت المعارضة صبغة إسلامية وتحوّلت بسبب احتكاكها العنيف مع الدولة إلى منظمات وحركات إرهابية.

د. ح: الفرد غير قادر على القيام بالثورة باسم المواطنية ولذلك دخل الدين على الخط من الفراغ الذي تحدثت عنه.

د. صفوان: نعم الدولة تستمد شرعيتها من الدين. هناك تبادل للأدوار بين

السلطة السياسية والسلطة الدينية. عندما تفشل الدولة في ذلك تصبح دولة مارقة وليست دولة إسلامية. العنف الذي تلجأ إليه بعض الجماعات الإسلامية كالإخوان المسلمين في مصر هو نتاج السياسة القمعية التي اتبعتها الدولة ضد هؤلاء؟ الأمر الذي أدّى إلى خروجهم من مصر لإعادة تكوين أنفسهم. الدولة لا تعرف معنى المعارضة وتقمع الحريات وهذا ما يسبب موجة العنف المتزايدة.

د. ح: يتحدث جورج قرم في كتابه «المسألة الدينية في القرن ٢١» عن الحروب الدينية فعندما يدخل المقدس في كل ما يرتكب من جرائم ومن فظائع يمحوها المقدس نفسه ويبرّأ الفاعل من الشعور بالذنب. الدين يعتمد دائما على الوقائع المنظورة وعلى الإحساس والنظر والسمع لإثبات نظريته وعلى الرغم من صراعه مع الخطاب العلمي فإنه في نفس الوقت يحاول دعم ركائزه بالعودة إلى العلم حتى لو كانت المجانسة بين الدين والعلم في بعض الأطروحات غير منطقية أو مقبولة فالكثير من النظريات العلمية يتم إرجاعها إلى القرآن. هذه الإشكالية لا تعاني منها الديانات الأخرى لأنها فصلت بشكل قاطع بين الدين والعلم. ولكن بالنسبة للمسلمين هذا أمر صعب لأن المعرفة السائدة تعتبر أن القرآن هو من خلق الله وبالتالي كل المعارف متوفرة في النص المقدّس، لكن المشكلة الأساسية أن الانتاجات والمعرفة العلمية دخلت على كل بيت وخلقت شعوراً بالقلق الشديد والازدواجية بحيث أصبح الدين مهدداً. برأيك هل الاصطدام بين المنطق والدين هو الذي يسبب العنف ويتم اللجوء إليه لإزالة مسببات الصراع؟

د. صفوان: هذا التوصيف دقيق جداً وعودة الناس إلى الدين هو بسبب فشل الدولة. كل هذه الطفرات الدينية تجسّد آلية للتعويض عن الهزيمة. فالفئات الشعبية بسبب العقلية الانهزامية والتنكيل السياسي الذي تمارسه الدولة وغياب مشروعات التنمية لا تسمح بإحداث التغيير المطلوب.

د. ح: يتحدث لاكان عن السيد والخطاب العلمي والهستيريا والرغبة في بعض أطروحاته ويعالج هذه المسألة بشكل علمي ويطالب بالفصل بينها. هذا

الفصل حققته أوروبا ولكن المسلمين تمسكوا بخطاب السيد الذي يمثل الخطاب الديني. برأيك ما هي الأسباب التي منعت الإسلام من الفصل بين الدين والعلم، على الرغم من التطورات الهائلة التي يشهدها العصر؟ ولماذا يتم حصر أو ربط العصر العلمي بالقرآن والقدرة الإلٰهية سيّما وأن الإسلام كحركة تصحيحية ساهم في تصويب مسارات الديانات التوحيدية التي سبقته خاصة المسيحية واليهودية؟

د. *صفوان*: تكلم لاكان عن خطاب السيد لكن أي سيد عندما يكون الله هنا يترجم من قبل الحكّام بإباحة الفساد الذي يتمظهر في سياسات الدولة و يزيد الأمور تعقيدا تبادل الوظائف هذه بين المرجعيات الدينية والسلطة السياسية. لقد حقق الغرب انجازات علمية هائلة بسبب هذا الفصل في حين أن العالم الإسلامي لم ينتج شيئاً بسبب تعميم فكرة مفادها أن الخطاب العلمي نشأ عند الكفرة ولا يجب الأخذ به هذا بالإضافة إلى عامل العداوة بين الأديان التوحيدية.

د. ح: توحيد الأديان حول إلٰه واحد خلق نوعاً من التنافس بين الأديان، فاليهود الذين يتخذون الموقع الأفضل والأعلى كانوا موضع حسد ونقمة من بقية الأديان الأخرى. وعندما ظهر الإسلام عزل اليهود عن هذا الموقع واعتبر الديانة المسيحية مغايرة ولا تنخرط مع الديانات الأخرى. الذي أريد تأكيده إن الإسلام كحركة تصحيحية نظر بطريقة استعلائية للديانات الأخرى ووضعها في خانة المِلل الضّالة ولكنه لم يتعرض لها أي يضطهدها وتميّز بالتسامح في تعامله مع الجماعات الدينية المختلفة عنه. لكن اليوم نشهد تصاعداً مخيفاً للسلفية الأصولية الإسلامية وسيادة الخطاب التكفيري الذي أدى إلى زيادة العنف الديني. عرف الإسلام في عصر النهضة الكواكبي ومحمد عبده وعلي عبد الرازق. فأين نحن منهم مع ابن لادن والزرقاوي والظواهري حالياً؟ السؤال هل تشكل ظاهرة العنف هذه خطراً على الإسلام وليس فقط على المسلمين؟ وهل يمكن للعنف الديني أن يدمّر الآخر ويدمّر نفسه في آن واحد بحيث يجد المواطن العربي نفسه محاصراً بين طغيان الأنظمة والسلفية الإسلامية إضافةً إلى اضطهاد الغرب له؟

د. *صفوان*: القرن الواحد والعشرون سوف يكون قرن الدين بامتياز كما ذُكر سابقاً وسيشهد عودة للخطاب الديني المتشدِّد ليس على مستوى العالم الإسلامي فقط. لم يعرف الإسلام حالة النكوص إلاّ في الوقت الراهن، وهذا الأمر عرضنا أسبابه؛ ففي نهاية القرن التاسع عشر شهدت الساحة العربية نهضة دينية وفكرية واسعة وكانت جزءاً من حركة التحرير والكفاح ضد الاستعمار. ولم يتخذ هذا الكفاح الشكل الدموي أو العنفي وقد تأثرت حركات التحرر بفكرة اللاعنف التي نادى بها غاندي. ولكن عندما حصل التحرير ظهرت أنظمة لها محاسن في سياستها الخارجية ولكنها في الداخل لجأت إلى الأسلوب الاستبدادي والقمعي. والذي ساهم في اشتداد القمع إلى جانب عنف الأنظمة وفشلها الهزائم والانكسارات السياسية والعسكرية خاصة في مرحلة جمال عبد الناصر. فالهزيمة كشفت عن ضعف الدولة ممّا أدى إلى العنف الديني وتصاعد وتيرة الحركات السلفية الجهادية. تشكل مصر مشهداً غنياً للحركات الإسلامية المعارضة للنظام ولكن لا يمكن استحضار الإطار العقائدي لحركة طالبان وتطبيقه في مصر. ما أريد الإشارة إليه هو أن الحركات الإسلامية تستخدم التكنولوجيا المتطورة لتحقيق أهدافها، هذا الاستخدام لا يعني تشجيعها للتقدم العلمي. على العكس من ذلك هذه الحركات تحاول العودة إلى الجهالة وتعميم ثقافة الموت.

د. ح: هناك تطور في العلاقة بين البشر بسبب وسائل المعلوماتية والاتصال ودخول المعلوماتية في حقل الفكر الديني قد يؤدي إلى هذا العنف نتيجة الاستلاب وعدم القدرة على مواكبة الحداثة. هذه التطورات فاجأت الإسلام في الوقت الحاضر وبدا أنّه غير مهيأ لها، على عكس الغرب الذي تخطى هذه المسألة. يحاول المسلمون تخطي هذا الشرخ أو الانشطار عن الخطاب العلمي باللجوء إلى البعد السماوي أو الإلهي وبالتالي فإن رفضهم للتقدم العلمي الذي أنتجه الغرب يرتبط بالمصدر بمعنى أن العلم هو من إنتاج الحضارة المسيحية ـ اليهودية وبالتالي تعويضاً عن هذا الشرخ وخروجهم من حركة التاريخ ورفضهم للعلم الغربي لكونه فقط غربياً فيلجأون إلى آخر مختلف عن منظومتهم الاجتماعية والدينية أي إلى العنف. ما هو تقويمك لذلك؟

د. *صفوان*: انتشار المعلوماتية، هذا أمر له تأثير كبير، وهذا كان من أسباب سقوط الاتحاد السوفيتي. في مصر قابلت فلاّحاً كان يستمع إلى إذاعة (Radio) فقلت له ماذا تسمع فقال صوت أميركا. وسألته لماذا تسمعه؟ أجاب لأنه ينقل الحقيقة. فقلت له: ومن قال لك إنه يقول الحقيقة؟ فقال: لأنه يقول العكس.

إن عدم تقبل الشرق للعلم أمر صحيح وهذا الأمر لا يعود إلى الإسلام كدين، فالعلم لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة الجوهرية التي يطرحها الإنسان كالموت ومعنى الحياة ومصير الإنسان. قبل العلم كان هناك أنواع ثانية من التفكير كالتفكير الفلسفي وغيره والشعب يفصل بين العلم والثقافة فصلاً تاماً، غاليليه مثلاً كتب باللغة العامية ونظر إليه على أنه يُنتج نظريات مارقة.

د. ح: العلاقة مع العلم في مأزق. أجريت حواراً مع أحد رجال الدين فاتّهمني حينها بأنني استورد أفكاري من الغرب، الشيء الذي يمكن استنتاجه أن الأفكار الغربية العلمية مرفوضة ولكن إنتاجاته المادية مقبولة. ابن لادن مثلاً يحارب الغرب بسلاح الغرب، العلاقة بالعلم مصنفة كأنها امتداد للدين المسيحي وبالتالي فطريقة المحاربة غير متكافئة وإذا اقتصرت على العودة إلى السلفية لمواجهة الغرب العدائي هذه المعركة ستؤدي حتماً إلى إحداث الضرر في التوجهات الإسلامية وصار المطلوب إمّا تحييد الدين وأما تحديثه. ما رأيك في ذلك؟

د. *صفوان*: بالنسبة إلى النقطة الأولى، الاعتماد على الغرب، هذا أمر خطير ورفض العلم لمجرد أنه من إنتاج الحضارة الغربية ذات الغالبية المسيحية، هذا أمر صحيح. وهنا لا بد للمسلمين من الانخراط في العالم المعاصر والتطور والابتعاد عن الخطابات المتحدية والتوجه إلى الحداثة على الرغم من أن مصادرها غربية.

هـ ـ المجتمع العربي والتحليل النفسي

د. ح: إذا أخذنا بعين الاعتبار التحليل انطلاقاً من ممارستك الطويلة ابتداء من الأربعينات إلى وقتنا الحاضر.

هل برأيك الممارسة التحليلية في ذلك الوقت والمعطيات العيادية سيّما في الحقبة التي لحقت غياب فرويد، بقيت على ما هي عليه أم تعرّضت لتغيرات بفعل التطور العيادي (هل العيادة كما تعرف في زمن فرويد غير ما هي عليه في الوقت الحاضر)؟

د. *صفوان*: السؤال يخص التحليل النفسي في مصر أم التحليل بصورة عامة؟

د. ح: التحليل المميز عندك هو أنك مارسته في آن واحد في مصر وبعدها في فرنسا، دعنا نتكلم بصورة عامة قبل أن نتناول تحول التحليل في مصر.

ما هو وضع التحليل النفسي في زمننا الحاضر بعد التجربة الفرويدية الأولى؟

د. *صفوان*: هل تقصد التحليل النفسي في أوروبا؟

د. ح: بالتأكيد. دعنا الآن في أوروبا، لأنه كما اعتقد عندما بدأتَ العمل التحليلي في مصر كان ذلك امتداداً للتحليل النفسي في أوروبا ويمكن أن نستنتج أن الممارسة في ذلك الوقت لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية المجتمع المصري لأن المفاهيم السائدة هي نظريات الجمعية الدولية للتحليل النفسي (IPA) التي كان يعتمد عليها في تعميم التحليل النفسي على أساس أنّ الأنا هي المحور الأساسي. علماً أن الفردية كمفهوم غير محدد بالثقافة العربية. هنالك جماهير ورعية.

د. ص: بالنسبة لمصر، إن التحليل النفسي في الواقع كان موجوداً في الأربعينات والخمسينات وهذه الفترة ليست بغريبة عن الجو الثقافي السائد وليس لها مثيل لا قبل ذلك ولا بعد ذلك.

هذه الفترة كانت متاخمة للاحتلال الانكليزي لمصر وردود الفعل وتأثيراتها. فعندما أمر رئيس الوزراء البريطاني غلادستون (Gladston) في أواخر القرن التاسع عشر الأسطول البريطاني بضرب الإسكندرية، كان يعتقد ويقول لنفسه

ولمواطنيه إن هذه العملية العسكرية ليست إلاّ صيغة لنشر الثقافة ونشر المدنية.

هذا طرح مضحك، فهل يختلط عليه الأمر بين دخول مدينة في الشرق الأوسط وبين المدنية؟ لكن في الوقت نفسه نستطيع أن نقول إنه كان معه شيء من التسامح وكذلك شيء من الحق لأن الاحتلال الانكليزي أدخل فكرتين لم يكن لهما وجود في هذه المنطقة منذ آلاف السنين أي ما قبل العرب. يعني فكرتين لا يمكن حتى أن تكونا موضوع حلم، لأنهما لا تخطران على البال وليس لهما وجود حتى تكونا موضوع حلم. (يعني أنت تقصد أنه لم يكن لهاتين الفكرتين تصور مسبق في المتخيل والتراث الجماعي).

الفكرة الأولى هي الديمقراطية بمعنى التناوب على الحكم ومسؤولية الحاكم أمام المحكوم.

الفكرة الثانية هي فكرة فصل السلطات.

طبعاً الانكليز لم يدخلوا الديمقراطية لنفس الأسباب التي كانت موجودة عندهم. فالديمقراطية هي نظام استنبط من قبل الفكر السياسي لتخفيف الصراع أو حدة الصراع بين الطبقات المتنازعة. أمّا بالنسبة لنا فكان هدفهم ابتداع أحزاب متصارعة متعاركة يتفرجون عليها كما يتفرجون على صراع الديوك. كل ذلك لكي يتيسر لهم حكم البلاد تطبيقاً لمبدأ «فرق تسد». ولكن رغم سوء النية، لم يمنع ذلك دخول أفكار جديدة تسربت إلى الرأي العام وتعممت على رجال السياسة مثال التمثيل النيابي وكتابة الدستور والبرلمان والانتخاب والأحزاب الأقلية والأغلبية، الخ.

بالتأكيد هذه الأفكار كانت جديدة وكذلك الأمر بالنسبة لفصل السلطات أو استقلال القضاء وضمان العدالة، الخ.

هذه الأفكار لم تغير الواقع بمعنى الديمقراطية أي لا تحمل معنى. فإذا كان هدفها في انكلترا هو تخفيف حدة الصراع بين الطبقات فمن الواضح أن في مصر لم يكن هنالك صراع طبقات. الفروق البارزة في مصر بين الناس هي

شيء طبيعي، وبإرادة إلٰهية (ورفع بعضكم فوق بعض درجات)[1] أي بمعنى لم يكن هنالك حدة صراع كما هو الحال في أوروبا. كان الموضوع في مصر كناية عن انصياع الضعيف للأقوى باعتبار أن كل واحد يأخذ مكانه ضمن التركيبة الاجتماعية.

هذه الأفكار الجديدة لم تغير الواقع الدفين ولكن أدخلت نوعاً من الأفكار أدّت إلى حركة ممكن أن نعتبرها ثورية أو تنويرية.

بمعنى ابتداء من الشيخ محمد عبده الذي يسمى أبو الإسلام الحديث ابتدأت الأفكار تتسرب داعية إلى تطوير الإسلام للتوافق مع مجريات العصر الحديث.

وهكذا بدأت أفكار تحرير المرأة تتسرب إلى الأوساط الفكرية والدينية انطلاقاً من قاسم أمين وظهرت كتب منها نشر ومنها لم ينشر حتى الآن مثل كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وهذا الكتاب أحدث ضجة كبيرة لأن الملك فؤاد الذي كان أميراً وأحضره الانكليز وهو ضايع لا يعرف شيئاً، لم يكن له أي شرعية سوى تلك التي أولاه إياها الحكم الانكليزي، فوضعوه على العرش وأصبح مذعناً لأوامرهم. لذلك نراه يتوجه برسالة إلى علماء الأزهر كي يشرعوا قانوناً يجعل منه خليفة لكي يتمكن من الإفلات من سلطة الانكليز. العلماء عندنا في ذلك الوقت كانوا أشبه بالمذعنين أو الطيعين للسيد الحاكم، فكانوا يحضرون لكي يصدروا ترسيماً للملك على أنه ابن ابن، إلخ، أي يعودون بسلالته إلى النبي محمد. فكوّنوا على قياسه شجرة نسب خاصة به كي يكرس نفسه خليفة لأن هذه كانت أمنيته.

في هذا الجو المزيف ظهر علي عبد الرازق بكتابه «الإسلام وأصول الحكم» مناقشاً موضوع الخلافة ومعتبراً أن هذه الخلافة لا تعني أي شيء من الإسلام بما يختص سواء تكوين دولة أو حتى بشكل هذه الدولة.

خلافة أو غير خلافة كله كلام فارغ واختراع من قبل الحكام ليس له وجود

---

(1) القرآن الكريم.

في القرآن. وكانت النتيجة أن علماء الأزهر احتجوا واجتمعوا خلال أربع وعشرين يوماً لكي يعلنوا إنشاء المجلس الأعلى للعلماء واتخذوا أول خطوة بأن طردوا الرجل من الأزهر ومن تولي أي منصب من مناصب التعليم أو القضاء، أي يعني أنهم قضوا على الرجل تماماً.

د. ح: هل تعتقد أن الكواكبي مناصر لعلي عبد الرازق؟

د. *صفوان*: الكواكبي كان قبل عبد الرازق.

د. ح: يقال إن الكواكبي مات مسموماً.

د. *صفوان*: من الممكن لأنه نشر طبائع الاستبداد.

د. ح: هل تعتقد أن هنالك استمرارية بين كتاب «العبودية المختارة» للابويسي La Boëtie وبين كتاب الكواكبي؟

د. *صفوان*: أترك الجواب إلى نقاش في ما بعد. . .

نعود إلى عبد الرازق، فكتابه كان يحمل دعوات إلى تجديد الإسلام وتحرير المرأة مما شكل جرأة فكرية عنيفة. وقد تبعه فيما بعد في نفس السياق الدكتور طه حسين عندما تكلم عن الجاهلية.

في هذا الكتاب تجرأ طه حسين على وصف القرآن بأنه شيء غير متجانس مع متطلبات الحداثة لا يتناول في تصويره إلاّ حياة المجتمع العربي المعاصر لأيام الرسول. فكنّا نعتبره حاجة بل وثيقة لها دلالتها الاجتماعية.

نستطيع أن نقول إنه أشار إلى أن القرآن يعالج الواقع الاجتماعي القبلي في أيام الرسول فقط.

يعني المهم عندما تتكلم عن القرآن باعتباره إنجازاً نادراً، فإن هذا مما يشير إلى دعوة إنسانية مكتملة الصفات. المهم أن طه حسين كان حظه أفضل من الدكتور عبد الرازق لأنه أحيل للنيابة العامة أيضاً بطلب من الأزهر لكن النائب العام حكم بأن حجج علماء الأزهر لا شك أنها عين الحق ولا تقبل الرد عليها

وبأن هذا الرجل أخطأ واعتقد أن خطأه يقول حقيقة ما عن غير قصد إجرامي وبالتالي أمر بإنهاء القضية.

د. ح: يقال إن طه حسين تراجع عن كتابه الأصلي واستبدله بنسخة منقحة تراجع فيها عن كل ما قاله.

د. صفوان: ما أريد أن أوضحه هو أن ظهور جرأة فكرية من هذا النوع غير مسموح بها حالياً أدت فيما بعد إلى ظهور كتب عديدة من هذا النوع. ولو نشرت في زمننا الحاضر لأصبحت حياةُ الكاتب في خطر إمّا من قبل المتطرفين وإمّا من قبل الحكام أنفسهم.

كذلك نشر كتاب في القضاء في مصر لا مثيل له في الجرأة، حيث يبين لك بوضوح أن علاقة القضاء بالسلطة التنفيذية سواء أتى ذلك من الحاكم أم من الخليفة، كان يأخذ عبر تاريخ الإسلام شكل حكم قرقوش يعني السلطان المطلق الصلاحية الذي يقرر في نهاية الأمر الحكم، إن لم يكن بنفسه مباشرة فعن طريق القضاة الذين يعينهم. بتعبير آخر بدل أن تكون مأساة المساءلة يوم الحساب تحولت هذه إلى مهزلة على الأرض.

إذاً هذا الكتاب وغيره لا يمكن أن يظهر في أيامنا هذه.

د. ح: نلاحظ في الفترة الأخيرة أن القضاة ما عادوا يمتثلون لأوامر الحاكم وبدأوا يحتجون ويعتصمون.

د. ص: لا بأس المقصود في كلامي إن كان هنالك حقبة زمنية تظهر فيها جرأة فكرية تؤثر في عصرها وفلتات فكرية تؤدّي إلى انتفاضات وبزوغ حركات ثائرة.

وما أريد التأكيد عليه هو وجود ثقافة فكرية سائدة في ذلك العصر وكان من نتائجها حركة الكفاح ضد الانكليز محاطة بوعي وطني ومسيّسة إلى درجة أستطيع أن أقول إن الصحيفة كانت أهم من رغيف الخبز. وكان للترجمة تأثير في كل هذه الحركة.

المهم أن هذه الحركة في كل غليانها اختفت في يوم وليلة. لأن تأثيرها كان محصوراً بأهل المدن والجامعيين منهم الطلاب في المدارس العليا وطبقات المحامين والمهندسين والأطباء والمفكرين والكتّاب والرسّامين. طبقة لم يكن لها نظير على الأرض. أقول أكثر من ذلك، المسلم منهم وغير المسلم كان يجمعهم فكر علماني الاتجاه وأنا أجيب عن سؤالك بأن التحليل النفسي ظهر في هذه الفترة وانتشر.

بالتأكيد لم يطل التحليل النفسي الفلاّح إن كان فقيراً أو غنياً لأنه في حال المرض النفسي كان لهم طرقهم للعلاج مثل أي مجتمع يتميز بطرقه الخاصة ويتعامل مع الرموز وتأثيرها على الجسد مثل: إذا أصيبت امرأة بحالة هستيريا سافرة يقولون لها «اعملي زار» ولا يفكرون أن يأتوا بها إلى المدينة لمعاينتها من محلل نفساني. وفي جميع الأحوال إن الطبقة التي ظهر التحليل بتأثير منها كانت مكوّنة من هذه النخبة المتأثرة بالمناخ الفكري للنهضة والذي وصفته لك. مع كل أسف هذا المناخ اختفى سريعاً.

إذاً لا نستطيع أن نتكلم عن التحليل في مصر في أي عام أو في أي عصر أو في أي وقت. لغاية الخمسينات، الكثير من المفكرين والاختصاصيين رجعوا إلى مصر بعد أن كانوا قد تركوها لإكمال دراستهم في الغرب. فرجع قسم كبير منهم قبل الثورة أو بعد الثورة بقليل. وأصيبوا بخيبة أمل لأنهم اعتقدوا أو تصوروا أنهم سيعودون إلى مصر التي عرفوها سابقاً، ففي ظروف الست سنوات التي تلت تنبهوا إلى أن مصر التي رجعوا إليها غير مصر التي عرفوها في السابق. فأصبح كل واحد يفكر بالرحيل والهجرة.

د. ح: دعنا نفهم هذه النقطة إذا سمحت، لو قلنا إن التحليل النفسي ظهر في مناخ ديمقراطي من ناحية ثقافية ومن ناحية ثانية خلقت تعددية الأحزاب والتيارات الفكرية كما ذكرت، مما كوّن مناخاً ديمقراطياً استفاد الجميع منه. عندي في هذا المجال سؤالان:

الأول: ممّا لا شك فيه أنه ظهر في مصر حركات تحررية سبقت كل

المجتمعات العربية والعالم الثالث. وكانت ضد الانكليز في الفترة الأخيرة وقبل ذلك ضد نابليون في أوائل القرن التاسع عشر. نستطيع القول هنا إن المقاومة كانت ضد الأجنبي ما دام غير مسلم. فالأتراك حكموا البلاد ٤٠٠ سنة ولم يحصل أي حركات تحررية ما دام التعامل الاستعماري بين مسلم ومسلم أي ليس هناك ضرورة لحركة تحرر إذا كانت مرتبطة حتماً بالدين ما عدا الحقبة الأخيرة من الحكم العثماني عندما ظهرت القومية التركية. إلى جانب ذلك ظهر ما يسمى بالقومية العربية أي الهوية العربية المميَّزة بتحررها من الفكر الديني. فكما لاحظت أن العلم إذا لم يأت عن طريق الدين فهو مرفوض سيّما إذا أتى عن طريق المستعمر، فنابليون بونابرت على سبيل المثال إلى جانب حملاته العسكرية كان يصاحبه مجموعة من المفكِّرين الفرنسيين من أطباء وباحثين وفلاسفة بدافع المعرفة والتنوير العلمي وأسسوا الأكاديمية العلمية في مصر. وقد عرفنا ما حدث والاكتشافات التي قاموا بها عن طريق رسائل هؤلاء العلماء إلى أهاليهم في فرنسا. ونحن كما نعرف التحرر ضد نابليون لم يميّز بين العسكري والعلمي. فكان ممكن الاستفادة من تقدمهم في ذلك الوقت. كل ما أريد أن أقوله هو إن التحليل النفسي جاء كظاهرة طبيعية بعد نشوء الخطاب العلمي في أواخر القرن التاسع عشر. ولولا ذلك لم ير النور، فهو إذاً نستطيع أن نقول غربي النشوء والتكوين إذاً مرفوض.

د. *صفوان*: صحيح ما تقول، بمعنى أن التحليل النفسي هو نتاج غربي وأنه انتشر بين الطبقات التي ذكرتها والتي تكوَّنت قبل أو بعد الاحتلال الانكليزي. ونستطيع القول بأنها تكوين غربي كما هو حال دخول السينما ودخول كتابة الرواية المعاصرة والمسرحيات؛ كلها حاجات دخلت مع دخول الثقافة الغربية في فترة الاحتلال الانكليزي.

د. ح: نستطيع القول إن هنالك شيئاً من التحليل النفسي ظهر وازدهر وأفل في خلال حقبة سريعة. وهذا الظهور كان معاصراً للحركة التحليلية الغربية. مما يجعلنا نستنتج أن التحليل النفسي لا يمكن أن يعيش إلا في مناخ ديمقراطي وتحرري.

د. *صفدان*: كل هذا صحيح.

د. ح: هنا أطرح السؤال الثاني: ممكن أن تفسر لي لماذا أفل التحليل النفسي في مصر؟

د. *صفوان*: أفل التحليل النفسي للسبب الذي ذكرته، إذ إن الرعيل الأول الذي رجع إلى مصر وجد أن البلد قد تغير بشكل غير منتظر وأخذ يدعو إلى رجوع البلد كما كان سابقاً فحصلت انتفاضات ذهب ضحيتها ٦٠ أستاذاً طردوا بشطبة قلم، ومنهم أساتذة كبار مثال الدكتور لويس عوض، ولم يستطع أحد رفع صوته أو الاحتجاج. علماً أن طه حسين لمّا طرده الملك فؤاد من الجامعة توقفت هذه الأخيرة عن العمل ممّا اضطره إلى إرجاعه إلى مركزه. وهذا دليل ليس على تقصير مطالبة الأساتذة بالحرية والاحتجاج إنما لأن الضباط بأمر من القيادة الحاكمة حاصروا الجامعات بالدبابات ومنعوهم من الدخول: وأصبح دخول الأساتذة والطلبة مبنياً على إبراز البطاقة.

هنا نستنتج بأن البلد قد تغير ودخلها عامل جديد اسمه «الرعب من الموت» فالبلد أفرغت من دواعي المقاومة أو حتى التفكير في المقاومة ولو كانت سلمية ومنعت المشاركة في الاحتجاجات.

فهنالك النظام من ناحية بسلطته الدكتاتورية وهنالك بالمقابل الاتحادات العمالية القائمة تحت شعار ضد الرعب وضد النظام في العبودية والعمل أو الموت، يعني النظام لم يكن يظهر شكله من خلال دخول هذه البنية إلا متخفياً بشكله الأنا الأعلى Surmoïque.

فالمحللون وقعوا في مأزق كان له تأثير ضاغط على حريتهم الفكرية. فهم لا يستطيعون أن يعملوا تحت سلطة الأنا الأعلى. فلا يستطيع أن يبقى محلل ويعيش تحت سلطة الأنا الأعلى.

كان ذلك في عهد جمال عبد الناصر، عهد ثورة الضباط كما يسمى.

والمأساة ناتجة عن أن الانقلاب العسكري أنهى الحكم الملكي ولكن أبقى مصر تحت الحكم العسكري حتى الآن.

أكثر المحللين رجعوا بعدما أمضوا أربع أو خمس سنوات، عملوا خلالها نشاطاً كبيراً لك علم به. ولمّا مشوا، نستطيع أن نقول إن التحليل انتهى. فقد تغيرت الظروف، ومن له مراجع من أساتذة وزملاء انقطعت علاقته معهم، حتى شراء الكتب أصبح كالحصول على كنز، يعني كل شيء توقف.

ومع تغير الظروف، خصوصاً من ناحية إمكانيات السفر وسهولة التواصل، تبيّن أن دارسي علم النفس والفنون ممن يمارسونها أصبحوا الوحيدين، طلباً فقط لبقائهم في المنصب، بدأوا يعودون إلى مصر وهم في الوقت الحاضر حسب تقديري ومعرفتك لهم: الدكتور حسين عبد القادر والبقية الذين كوّنوا ظاهرة جديدة. والسبب في ظهورهم هو ما ذكرت لك من عودة الاتصال بالغرب، نتيجة السماح بالسفر والدخول. وهذه الحركة لا يمكن أن تنجح وتنتشر وتكتسب زبائنها من الناس إلا إذا تكونت حول ثقافة غربية، أقصد بذلك الأطباء والمحللين وأحياناً نجد لهم زبائن حسب ما سمعت من البلاد العربية لأن مصر بنظر هؤلاء لها سمعة علمية.

د. ح: السؤال هنا، لماذا الأحكام الدكتاتورية تحارب التحليل النفسي وتفضل علم النفس عليه؟ هل يعود ذلك إلى أن التحليل يطال في منهجيته اللاوعي أو اللاشعور، ومن هذا المنطلق هل يا ترى هناك ردود فعل غريزية عند الحكام تجعل التحليل النفسي في تكوينه أو في نشره خطراً يهدد الحكم كون هذا الحكم يعتمد على الجهل لكي يغطي تعسّفه؟

د. صفوان: إن الحكّام يجهلون التحليل النفسي ولا يعرفون ماذا يعني ذلك وحتى لا يهمهم أمره. وهذا الوضع الدكتاتوري ينتج عنه مناخ لا يسمح بوجود التحليل. فهذا المناخ يساوي بين الناس جميعاً، ويجعلهم كلهم عبيداً سواء كنت دكتوراً، أستاذ جامعة، زبالاً أو قاضياً مهما كان مركزك تتساوى أمام الدكتاتور. وطبعاً كل واحد من هؤلاء العبيد يطالب بشيء واحد وهو أن يصبح هو نفسه الدكتاتور (عظمة الدكتاتور). طبيعة المحلل نفسها لا تقدر أن تعيش في هذا الجو. فالدكتاتورية ليست بحاجة إلى التحليل النفسي ولا التحليل النفسي يمكن أن يترعرع في مناخ الدكتاتورية.

د. ح: نستطيع أن نقول إن التحليل النفسي على علاقة مع المعرفة. فإذا كان التحليل لا يستطيع أن يعيش أو يتعايش مع مناخ من هذا النوع الذي ذكرته، معنى ذلك أن المطلوب منه هو الجهل وليس المعرفة.

د. *صفوان*: أقول إن الجهل موجود في مصر منذ زمن وليس بظاهرة جديدة. فالكلام الذي كنت تقوله إن الدكتاتورية تحارب التحليل النفسي لأسباب إيديولوجية ينطبق كذلك على الاتحاد السوفيتي.

الاتحاد السوفيتي له إيديولوجية ماركسية أي بمعنى آخر علمانية وليس دينية. فالعلم هناك يساوي الدين ومن يقُل إن الدين هو حقيقة يكُنْ خائناً لقانون التاريخ.

وقد أثرت هذا الموضوع لكي أنوّه من هذه الناحية بأنّ الإيديولوجية العلمانية Laïque تعادل الإيديولوجية الدينية.

أنا أقدِّر سؤالك «لماذا الدكتاتورية معادية للتحليل النفسي؟» فأجيبك إن هذا ينطبق على الدكتاتورية في الاتحاد السوفيتي، ولكن عندنا رغم أن هذا النظام دكتاتوري كان يسمح للمحللين النفسيين أن يدخلوا مصر ويعملوا فيها.

أي أن الدكتاتورية هنا لم تعترض التحليل النفسي لكن الجو الذي أوجدته لا يسمح بنشوء وممارسة التحليل النفسي. هناك فرق بين الدكتاتورية في الاتحاد السوفيتي والدكتاتورية في مصر.

د. ح: في هذا المناخ السياسي والمناخ الاجتماعي الذي لم تتكلم عنه، نقول إن هناك عاملاً دينياً لا يتقبل كشف اللاوعي. وعندما ذهبت إلى مصر وجدت عندك رغبة وطموحات بأن تخلق نواة تحليلية تساهم في إعداد وتحضير المحللين النفسيين. وبعدها لأسباب أجهلها عدلت عن المشروع وبدا لي أن العمل في هذا الاتجاه هو مضيعة للوقت. وعندما ذهبت إلى مصر فوجئت بأن الخطاب الديني يسيطر على كل العلوم الإنسانية وحتى أساتذة الجامعات لا ينبثون بكلمة من دون البسملة وأستاذات الجامعات انقلبنَ من السفور إلى الحجاب.

هذا يدل على أن الدين يتحكم بالأنا الأعلى الاجتماعي وتعمم على كل النشاطات الفكرية.

السؤال الذي أريد أن أسألك إياه.

هنالك شيء يتحكم بالتفكير الإنساني؛ هو وجود اللاوعي عند كل متكلم.

ولكن ارتباط مفهوم اللاوعي بالمعرفة هو ما يصدم على أساس أن هذا الحقل هو من خصوصية المعرفة الإلٰهية. لذلك يتصدى المتبيّن لدخول الوعي بينما المعرفة تتطور حسب تطلبات الشخص وتمنياته. سأحاول أن أعطيك مثلاً بسيطاً يوضح ما أريد قوله: إذا افترضنا أن إنساناً مسرعاً بسيارته بعد خروجه من البيت وهو على خلاف مع زوجته ويفكر بالطلاق. فجأة يحصل له حادث اصطدام. هنالك تأويلان:

التأويل الأول: التحليل النفسي يبني تأويله على علاقة الحادث بالصراع الزوجي بمعنى أن الحادث كان إجابة لمأزق لا يستطيع الخروج منه.

التأويل الثاني: وهو إذا كان هذا الإنسان متديناً فلا يبحث عن إعطاء معنى لذلك سوى الإذعان لقدرية الخالق، وما عليه إلاّ أن يتقبّل ما أصيب به، فهذه قدرية لا سلطة له عليها.

هنا يتبيّن لنا أننا إذا وضعنا المعرفة التحليلية مكان المعرفة الدينية نكون قد دخلنا في حقل جديد محظور وهو حقل معرفة الغيب وانتزعنا مساحة من المعرفة الإلٰهية.

وهذا بالإجمال معادٍ للدين.

د. *صفوان*: كلامك هذا صحيح وليس عليه أي تعليق. حسب ملاحظتي إن عودة التحليل تزامن مع عودة المحللين من أوروبا. والسماح كما ذكرت للناس بالسفر سواء كانوا محللين أم غير محللين، أدى فعلاً إلى نهضة كبيرة وأنا أعرف بعضهم شخصياً.

د. ح: هذا يبشّر بالخير، ذهبت إلى مصر عدة مرات ولم أتعرف سوى على

حسين عبد القادر، وقد قلت له عن طريق المزاح إنه هو الرئيس ونائب الرئيس والأعضاء.

د. *صفوان*: تعرفت على ثلاثة منهم وهناك أسماء لا أعرفها، غريبة عني.

د. ح: هذا شيء يبشِّر بالخير إذا ما تأكد وجود نهضة تحليلية جديدة في مصر. ولكن ممّا لا شك فيه أن فكرة التحليل النفسي كما هي متداولة في الغرب هي علمانية. وإذا ما دخلت العالم العربي تتطلب عملاً خاصاً كي تأخذ مكانها في الثقافة العربية. إن أي شخص يريد أن يعمل في هذا المجال سيصطدم بحاجز ثقافي وقد يضطر إلى استعمال اللصق والتلزيق والترقيع كما حصل في السابق أي (Plaquage). إذاً لا بد من فتح ورشة عمل ذاتية حتى يتمكن الفرد من أن يتعامل معها من دون أن تصبح بالنسبة له جسماً غريباً في سياق تفكيره. فهذه العملية تتطلب جهداً فكرياً جدياً يختلف تماماً عن طريقة الاستهلاك المستوردة في الحداثة. أي على سبيل المثال تغيير سيارة جديدة بقديمة، التغيير أتى انطلاقاً من تجربتي في هذا الحقل أريد أن أعرف ماذا استخلصت من تجربتك الخاصة؟

د. *صفوان*: هنالك سؤالان في طرحك: الأول، التحليل النفسي والدكتاتورية أمّا الثاني فهو التحليل النفسي والدين.

أولاً: التحليل النفسي والدكتاتورية: الدكتاتورية لا تتماشى مع التحليل النفسي وحتى أنها لا تسأل عنه. فالمناخ الذي حدثتك سابقاً عنه لا يسمح بالتحليل النفسي.

ثانياً: الدين والتحليل النفسي. الدين في الواقع لا يعادي التحليل النفسي وليس هو المسؤول عن غيابه. السؤال المشكلة إن وقع الدين تحت نير الدولة (أي الدين إذ استولت عليه هذه الدولة) واستخدمته لأغراضها. ومن هذه الأغراض المحورية: إشاعة الجهل واستعمال الطغيان السلطوي. من هذه الناحية نستطيع القول إن الدكتاتورية تمنع التحليل النفسي لأنها تستغل الدين والدين يخضع لها.

ونظراً لأن الإسلام كونه قدّم نفسه باعتباره «دنيا ودين» ،فهذه عملية متميزة استعملت وسيلة لإخضاع الدين فأضحت على هذا الأساس السلطة الروحية عندنا خاضعة خضوعاً تاماً للسلطة الزمنية، بدليل أن الحاكم المصري على سبيل المثال هو الذي لا يزال يعيِّن شيخ الأزهر والقضاة وأهل الفقه، كما ذكرت.

د. ح: هذه نقطة مفصلية ولكن برأيي لا تغطي كل التساؤلات الممكن طرحها عن علاقة الدين مع التحليل النفسي. هنالك ممّا لا شك فيه مقاومة من قبل الدين ولها سابقة حصلت في أوروبا. الكنيسة لم تعترف بالتحليل النفسي إلاّ بعد فترة متأخرة، كما تعرف. فالكنيسة كانت في فترة من الفترات تعتبر التحليل النفسي مناوئاً للثيولوجية المسيحية ولكنها اضطرت إلى الاعتراف وسمحت لرجالها إذا شاءوا أن يعالجوا بالتحليل النفسي شرط أن يأخذوا إذناً مسبقاً من رؤسائهم. وحصلت معي في هذا السياق حادثة أن رجل دين طلب تحليلاً نفسياً ولم يبدأ إلاّ بعد موافقة المطران الذي تحرّى عني واكتشف، رغم كوني مسلماً، أني محلل علماني محترف. أمّا بما يخص رجال الدين في العالم العربي فكونهم يتحكمون بالمعرفة الكونية فيمكن أن يعتبروا أن التحليل النفسي يضعف نفوذهم. إذا سألت رجل الدين أي سؤال يستطيع أن يجيبك عنه فلا شيء يغفل عن معرفة الخالق. أمّا التحليل النفسي فيعطيك إجابات عن بعض الأسئلة بطريقة مقنعة سواء كان مؤمناً أم غير مؤمن، وهو يعتمد على العقلانية والمنطق العلمي ذلك أن أي تأويل لعارض له فضيلة علاجية إن ما أصابت الهدف. ولكن هذه الإجابات تبقى جزئية إذا ما قورنت بالمعرفة الدينية الشاملة.

وما يدعم هذا المنطق هو العداء للغرب. ونظراً لتعاظم نفوذ رجال الدين في مجتمعنا العربي أو الإسلامي نراهم يعتبرون أن التحليل النفسي نوعاً من المنتجات الفكرية الغربية تضلل الإنسان المسلم. وقد سمعت ذلك من رجل دين مهم جداً. وبعد نقاش طويل معه قال لي: «انتم جماعة المحللين يعجز النقاش معكم، متأثرين بالغرب ولا تتحدثون إلاّ عن الجنس» فأجبته «على كل حال سماحة الإمام عندما نتكلم عن الجنس نتكلم أقل منكم، ففي حالات

الطلاق عندما تأتيكم امرأة تتدخلون في بعض الأحيان في أدق التفاصيل الجنسية فيما نحن لا نلجأ إلاّ للتلميح».

مما لا شك فيه أن تعاظم الخطاب الديني عزز سلطة رجال الدين الذين استقطبوا الخطاب الديني لمصلحتهم فأصبح لهم مسلّحون وأتباع ومريدون ويقاومون كل فرد يريد أن ينزع أي شطر من هذه السيطرة. إضافة إلى كونهم يستمدون سلطتهم من تواصلهم مع المعرفة الإلٰهية المحصورة بالمتخصصين.

د. صفوان: هذا الموضوع سيتشعب إلى موضوعين.

أولاً: التحليل النفسي ورجال الدين، سأرجع الآن إلى قولك عندما ابتدأت الكلام عن الثورة التي نشأت ضد الحملة الفرنسية، أحب أن أقول لك إن المصريين على حسب ما أعرفهم عملوا حركة تحريرية مستحدثة أي لم تكن موجودة في التاريخ. نحن كنا محتلين منذ آلاف السنين ولمّا كان يأتي حاكم يفرض لغته، والكتّاب أول من يبايعونه أو يتجاوبون معه. ويفرض لغته لغةً للدولة، فمثلاً: عبد الملك بن مروان قال إن العربية ستبقى هي لغة الدولة الرسمية. الكتّاب الأقباط مثلاً هم أول من سارع إلى اعتناق العربية حتى يحافظوا على مراكزهم ككتبة للدواوين.

د. ح: تقصد بعد دخول الإسلام؟

د. صفوان: نعم. حتى ما قبل الانكليز والعرب، كان الكتّاب أوّل من تركوا الهيروغليفية وخرجوا إلى اليونانية بعد اجتياح اسكندر الكبير لمصر. الكتّاب كانوا طيلة عمرهم مع الحكم.

ما الذي دعانا أيام الحركة الفرنسية إلى أن نكتشف أنفسنا ونعمل حركة، ليس كوننا مسلمين فقط. نتذكر أن الذي بدأ الحرب الصليبية كان البابا أوربان الثاني (Urbain II) (في القرن الحادي العاشر) فهو الذي كان سبباً في اندلاعها على اعتبار أن المسلمين كفرة ويتوجب القضاء عليهم.

الأديان التوحيدية كانت سبباً في اندلاع هذا العنف الذي عرفناه في ذلك التاريخ، علماً أنّه أيام اليونان لم يكن هنالك مجابهة بين الأديان الفرعونية

والأديان اليونانية؛ كل واحد له دينه، اليوناني كان له ثلاثة عشر أو خمسون إلٰهاً وكل إلٰه له اختصاصه والمصري له عشرة أو خمسون إلٰهاً وكل إلٰه له أتباعه اسمه كذا أو كذا. . . فلذلك لم تكن هنالك عداوة دينية ولكن الوحدانية هي التي خلّفت التمايز العدائي بين المتديّنين. كل شخص يدّعي أن إلٰهه هو الحق ويتهم الشخص الآخر أن إلٰهه نصّاب، فلذلك لا يمكن أن يتفقوا مع بعضهم. فإذاً نفهم من هنا أن أول من دعا للحرب باسم الحق والباطل هو البابا. ومن هنا ابتدأ العهد الاستعماري باسم الدين وبدأ التقييم بين المسلم والمسيحي. وأوروبا كانت بالفعل تسمى بما يعني (Christianisme) فمن هنا نفهم العداء المتحكم وبدأ التقسيم الجغرافي فبدأت الحرب الصليبية، بين المسيحية والإسلام على أيدي البابا أوربان الثاني.

* * *

العلم كديانة جديدة:

د. ح: لم يستطع المجتمع الإسلامي خلال الفترات التاريخية الأخيرة أن يتقدم وبقي مسكوناً بالهاجس الديني في حين أن الغرب شهد تطوراً في النواحي العلمية والطبيعية والأدبية. هناك علاقة ملتبسة بين الدين والسياسة. ولذا يجب إجراء عملية جراحية لفصل الدين عن الدولة، والمفكرون الذين دعوا إلى ذلك لم يكملوا المعركة حتى النهاية. إلى جانب ذلك هنالك مشكلة في الموروث الشعبي أو التراث الذي يدفع الناس إلى الانعزالية والانهزامية. المشكلة أننا أصبحنا في مرحلة تتقدم فيها العلوم بشكل متسارع وكلّما تقدمت زاد ارتهاننا للآخر الغربي الذي يسبب نوعاً من العلاقة التصادمية بين الحداثة والإسلام ممّا وضع الدين الإسلامي في حالة تأزم كبير بسبب اصطدامه مع العولمة والتقدم التكنولوجي. لقد أصبح الخطاب العلمي بمثابة الديانة الجديدة لأهل الكفر وهذا الأمر يفاقم من حدة الصراع.

د. صفوان: يتجه الخطاب الديني الإسلامي إلى مزيد من التشدّد. وهذا الخروج عن حركة التاريخ وعن متطلبات العلم والحداثة والانبهار بما توصل

إليه الغرب هو الذي سبّب اتساع الشّرخ بين الإسلام وما تسميه بالديانة الحديثة لأهل الكفر.

د. ح: أريد الانتقال إلى موضوع آخر ذي جوانب متعددة وهو يتبلور حول أحداث الحادي عشر من أيلول. وهنا أريد التركيز على الخلاصة التي توصلت إليها حول هذا الحدث ولاسيّما ما يتعلق بهوية الذين قاموا بهذه العملية. فمن المعروف أن خمسة عشر سعودياً نفذوا هذا العمل من أصل تسمة عشر. في خلاصتك تقول إن الانتقال السريع من عصر البداوة إلى العصر الحضاري خلق نوعاً من الانقلاب النفسي وفجّر عنفاً تجاه الأب الرمزي. كيف تفسِّر ذلك؟

د. صفوان: معرفتي بالمجتمع السعودي ضئيلة جداً وإنما الكلام عن الوهابية هنا له فائدة. فمن المعروف أن هذه الحركة بتشددها جعلت الإسلام يتجه نحو اللاتسامح وبالتالي العنف. الوهابية ترى الجميع كفاراً؛ الوهابية وهي حركة دينية عنيفة، وتعليقاً على أحداث الحادي عشر من أيلول أريد القول: إن الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع الأبوي بسرعة هو الذي حدّد معالم الانقلاب الذي تحدثت عنه. وأعود وأكرر إن الوهابية نشرت ثقافة الكراهية والتكفير وهذا ما يسبب نزوع المجتمع السعودي نحو العنف والانغلاق.

د. ح: تعقيباً على كلامك، الشيء الأخطر من هذا أن معظم المتموّلين السعوديين يدعمون الفكر الوهابي ويسعون لنشره وهذا ما حصل في أفغانستان.

هنا أريد رأيك حول القدسية التي يضفيها التيار الجهادي السلفي على الأعمال التي يقوم بها، هذا أولاً. أمّا المسألة الثانية، فلماذا نجح الغرب في فصل الدين عن الدولة ولم يحقق العالم الإسلامي ذلك؟

د. صفوان: موقف الكنيسة من المسيحية مختلف لأن الفكرة الأساسية السائدة هي «اعطِ ما لله لله وما لقيصر لقيصر"؛ أوروبا فصلت بين سيف الدين وسيف الدنيا. ولكن المراجعة التاريخية لصراع الكنيسة مع الدولة يشير إلى أن الكنيسة كانت في مراحل مختلفة في خدمة السلطة السياسية وفي المقابل استطاعت الكنيسة تحقيق العديد من أهدافها. ولكن المهم أن الكنيسة في

مرحلة النفوذ لم تستخدم السيف أي سيف الدنيا مما أدى إلى استقلال الدولة عن الدين. بالانتقال إلى الإسلام المتمحور حول عقيدة «دين ودنيا» فقد تسلّطت السلطة السياسية الزمنية على السلطة الروحية، وأصبح العنف في الواقع هو عنف الدولة وليس عنف الدين. وهذا العنف منسوب إلى إرادة الله فالدولة تنسب سلطتها نفسها إلى الله.

د. ح: في الوقت الحاضر يتهم الإسلام بأنه دين عنيف يقاتل الكفار باسم الله وأصبح كل مسلم بنظر الغرب بسبب هذا السلوك موضع اتهام، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول. في الماضي كان الإسلام يحمل لواء التنوير والحداثة وكان كل مسيحي أو يهودي يُنظر إليه من قبل المسلمين على أنه من فئة أقل مرتبة منهم وذلك لأن المسلمين حققوا تطوراً في ميادين مختلفة كالطب والعلوم والأدب والفلسفة والمعرفة. وفي مرحلة الحرب الصليبية اندهش الصليبيون من التقدم الذي توصل إليه المسلمون. أمّا اليوم فإن كافة الدول الإسلامية في مرحلة التراجع والتخلف وهي تقيم علاقة مع الغرب ليس بهدف استحضار التطور العلمي الذي حققته الحضارة الغربية وإنما لضمان استمراريتها بمعنى أن الأنظمة السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية لا تسعى إلا للحفاظ على أولويتها في الوجود وتدّعي تطبيقها للإسلام ليس كفعل إيمان أو لإقامة الشعائر الدينية وإنما لتغطية فشلها وإضفاء المشروعية على أنظمتها الاستبدادية.

أريد الانتقال إلى مسألة أخرى تتعلق بنظرية صموئيل هنتنغتون حول «صراع الحضارات» الذي يؤسس للصراع العنفي ما هو تقويمك لهذه الخلاصة كمحلل نفسي؟

د. صفوان: الصراع العنيف لا يكون بين نظرية ونظرية. الصراع يحصل بين النظرية العلمية والدين، كالذي حصل من ردود فعل سلبية تجاه النظرية التي تقدم بها داروين حول أصل الأنواع ونظرية النشوء والارتقاء وبسبب التراكم العلمي الذي شهده الغرب تمّ الفصل بين الدين والدولة.

د. ح: تحدث لاكان عن الغرب واختلاط الأمر بين المعرفة والحقيقة واعتبر أن الغرب أنتج المعرفة ولكنه حصر الحقيقة في كيانه.

د. *صفوان*: العلم دائماً عبارة عن معرفة سابقة وهو مستعد للاستمرار والتجديد، الحقيقة موجودة كصفة للمعرفة، الحقيقة عند لاكان تنطق في الحكم لكن لا تستطيع القول إن العلم في الغرب يجسد العنف. أمّا النرجسية الغربية فمردّها الأبعاد السياسية وليست العلمية.

د. ح: أشرت في كتابك الجديد إلى العلاقة بين « السلطة والكتابة» هل يمكن أن تحدد المحور الأساسي الذي يدور حوله الكتاب؟

د. *صفوان*: يمكن تلخيص الكتاب في جملتين: الدولة تستمد شرعيتها من المقدسات ولذلك تعمد إلى المحافظة على بعض الأفكار الخرافية وهي تسعى دائماً لتعميم الجهل وأيضاً تسعى إلى تحقير لغتها لأنها لغة العامة وتجعل كافة الأفكار محصورة في لغة الخاصة التي هي الفصحى التي تتخذ صفة المقدس. إني أدعو في كتابي إلى تعليم اللهجة العامية إلى جانب الفصحى ليتم تقريب الفئات الشعبية من فهم كافة الأمور. ولذلك في سبيل تأمين نجاحها يجب إزالة الحاجز الذي يفصل الناس عن التفكير في ثقافتهم الشعبية. الشرق الأوسط يتبع سياسة في الكتابة مجبولة بالاستبداد والطغيان. في الفصل الأخير من الكتاب أتحدث عن أكذوبة الدولة الإسلامية.

د. ح: برأيك في القديم لم يكن هناك تواجد للغة الفصحى في أيام الدولة الفرعونية؟

أضف إلى ذلك في عهد النبي، لم يكن هنالك لغة فصحى ولغة عامّة، ولولا ذلك لما حصل الدخول في الإسلام، فالكثير من العرب اعتنقوا الدين الجديد عند سماع بعض الآيات القرآنية. فلو كان هنالك لغة عامّية لتعسّر عليهم فهمها. وحتّى الحديث النبوي، كان يُلقى باللغة المتداولة المفهومة من الجميع.

وحسب استقصائي لم يحصل الفصل بين اللّغة العامّية واللّغة الفصحى إلاّ في أواسط العصر العبّاسي. سيّما بعد أن دخل عليها الكثير من المستعمرين من

الشعوب الأخرى ـ باختصار اللّغة المكتوبة والمحكيّة كانت هي هي.

أضع هذه المداخلة بين هلالين حسب توارد أفكاري وأعود إلى اللّغة الفرعونية المحكية والمكتوبة.

د. *صفوان*: الدولة أيام الفراعنة كانت تستخدم الهيروغليفية التي تمثل اللغة الفصحى في ذلك الوقت. في البداية كان هناك تمييز ما بين العامية والفصحى وكتابة الفصحى كانت سرية لا تنشر واقتصرت على المعابد.

د. ح: إذن أنت تطالب بالتخلي عن اللغة الفصحى ونشر العامية ولكن هذا الأمر خطير لأن الفصحى لغة القرآن وهذا قد يسبب مشكلة كبيرة.

د. *صفوان*: القرآن مكانته في النفوس بصرف النظر عن المضمون وأنا لا أستطيع قراءة القرآن إلا بالرجوع إلى القاموس وعندما يترجم القرآن إلى العامية لا تحتاج إلى أي كتاب لتفسير الكلمات الصعبة. لذلك أدعو إلى تعليم العامية في المدارس ووضع قوانين لها. اللغة الفصحى مصابة بالغرور النرجسي.

المعرفة العلمية والخرافة:

د. ح: لا توجد فكرة في العالم تفرض نفسها، ما هي الوسيلة التي يمكن الاعتماد عليها لجعل فكرة معيّنة تفرض نفسها؟ مثلاً إذا قلنا بأن الأرض تدور حول الشمس هذه الفكرة رفضت في السابق ولكنها في ما بعد فرضت نفسها. بمعنى أن البحث العلمي يفرض نفسه كواقع لا يمكن القفز فوقه. فبرغم مساوئ تداعيات الاكتشافات العلمية، إلاّ أننا لا نستطيع العودة إلى الوراء.

د. *صفوان*: العلم يضع الحقائق. عندما توصّل غاليليه إلى النتيجة التي تقول بأن الأرض تدور حول الشمس غيّر مبادئ العلم برمتها وذلك بسبب تطور العلم الرياضي. هذا الأمر لا يعني بأن أرسطو كان أقل معقولية. عندما تختار منطلقات معيّنة تصل إلى نتائج مختلفة. المعقولية ليست إلاّ الاختيار الأول.

د. ح: هل الاختيار الأول يمكن أن يكون معتقداً معيناً؟

د. صفوان: الاختبار الأول في العلم يتمثل في اختيار منطلقات أفكار تُبنى عليها عملية الوصول إلى النتائج، العلوم الدقيقة تحتاج إلى نقطة البداية وتضع لنفسها قواعد الاستدلال، في الدين تلجأ إلى المعتقد ولا تبني عليه نتائج عقلانية.

د. ح: يشير بعض العلماء المسلين إلى وجود حوالى ١٢٠ آية علمية في القرآن وإلى أن كل العلوم موجودة في بنية النص القرآني، وإذا كان هناك بعض الأمور العلمية التي لم تجدها فذلك لأن زمنها لم يأتِ بعد. كعلم الجنين مثلاً هناك إشارة إليه في القرآن. المشكلة التي نتعرض لها هي التكفير بسبب نفيك لهذه المقولات التي يتقدم بها هؤلاء، ولذلك أدعو إلى فصل المعتقد عن العلم فهل تؤيدني في هذا الطرح؟

د. صفوان: المعتقدات التخريفية سببت تراجع الإسلام وترعرعت إلى جانبه واخترقته بسهولة ودخلت إلى الدين بسبب المتعصّبين والمتدينين .

د. ح: إن مشكلة المجتمعات الإسلامية في تقصيرها العلمي وعدم قدرتها على مواكبة آلية الغرب في تطوره. ولو استطعنا التماشي مع أوروبا في تطورها العلمي والمعرفي لكنا حطمنا ازدواجية المستعمِر والمستعمَر. برأيك لماذا وقف التقدم العلمي عند العرب منذ أيام ابن رشد الذي أثّر بشكل كبير في الكنيسة الأوروبية وخلق انشقاقاً ما بين جماعة توما الأكويني وجماعة جان فرنسوا داسيز؟

د. صفوان: التطور العلمي عند العرب وقف عند نقطة معيّنة ولم يجبْ عنه أحد بعد ابن رشد. والذي حصل عند العرب حصل في الغرب، إن محاكمة غاليليه العالم الرياضي الكبير، أعطت لهذا الغرب قوة علمية لا تُقاوَم. أتى واحد عند العرب مثل ابن الهيثم في البصريات، ولكن في الرياضيات من الممكن أن يؤدي إلى تحول العلم كما حصل بعد غاليليه إذ تحول إلى قوة في الغرب. ومع قوة الغرب بدأ الاستعمار ومع الاستعمار انتفت الحاجة عند العرب للعلوم بسبب ارتباطها بالغرب المستعمِر. ومنتجاته الاستهلاكية وفّرت عليهم البحث العلمي.

د. ح: نظريتك فيها شيء من الصحة جزئياً ولكنها لا تعطي شمولية. فالخطاب العلمي في الغرب مبني على التجربة وينتج منتجات مفيدة وله منهجية علمية مستقلة عن الخطاب الديني. لا شك أن العرب أبدعوا في بعض العلوم في الماضي كالطب والكيمياء. ولكن الدراسة المتأنية لأسباب تراجع العرب والمسلمين متعددة منها هجوم التتار والحكم العثماني الذي لم يعمل على دعم العلم إلاّ في الجوانب التي تسمح بتقوية سلطته. يقال إن ابن رشد هو الذي طالب بفصل العلم عن الدين هذه النظرية تبناها الغرب وتطورت عنده ولكنها ماتت في بدايتها عند العرب. الغرب تقدم وبدأت الأمور العلمية تظهر بشكل جلي وبالمقابل تبددت بعض المعتقدات الدينية الخرافية في حين أن العرب بقوا عند هذا الموقع. ظلت علومهم قديمة لا تتوافق مع متطلبات العصر الحالي وهي أساس التخلف في الوقت الحاضر. ما رأيك في ذلك؟

د. *صفوان*: يجب أن يستقل الدين عن العلم وتقدم العلم لا يعني أن المنظومة الدينية مهددة. وهذا ما يجب أن يفهم بصورة واضحة.

د. ح: يخال لنا أن رفع الحواجز الجغرافية من دون تهيئة مسبقة هو الذي أدّى إلى العنف بسبب الاصطدام مع الحداثة العلمية التي شكلت خطراً على أركان المعتقدات ولا سيما الخرافات ممّا أدى إلى العنف الجسدي وحتى الانتحاري، وهذا ما أدى أيضاً إلى تفاقم حدة الحركات السلفية. ما رأيك في ذلك؟

د. *صفوان*: العنف في الإسلام ليس سببه الدين نفسه وإنما هو عبارة عن ردة فعل محتومة على السياسات القمعية للأنظمة العربية الحاكمة بالإضافة إلى ما يمارسه الاستعمار الغربي من سياسات القمع إضافة إلى ما تشير، ينتج أيضاً عن صدمة الحداثة العلمية. كل هذه العوامل هي التي تسبب العنف وتساهم في تصاعد الإسلام السلفي.

و ـ الإسلام والأنظمة السياسية المعاصرة

د. ح: بالعودة إلى حملة نابليون على مصر التي هي امتداد للحرب الصليبية

ولكن الفرق بينها وبين الصليبيين أن الحملتين حدثتا في ظروف حضارية مختلفة، فالأولى انبثقت من غياهب القرون الوسطى والثانية من عصر الأنوار وما حمل من ثورة فكرية علمية إبّان الثورة الفرنسية. وباشر نابليون في تحقيق بعض الانجازات. فهو قد أسس مركزاً علمياً للأبحاث ونظم الري وأقام السدود. وفي تلك الأيام لا أعرف ما الذي دفع بنابليون إلى اعتناق الإسلام كما يقال بحيث أنه كان يبدأ بالفاتحة عندما يخاطب المسلمين وكان يتصور نفسه خليفة ومرسلاً من عند النبي. على كل حال لم تجر الأمور كما تمنى ففي النهاية وبعد مقتل كلبر ارتكبت الفظائع، اقتحم الجنود الفرنسيون الأزهر بالخيل وداسوا المقدسات وشربوا الخمر، يعني ارتكبوا الفواحش حتى أصبحوا جسماً غريباً يجب استئصاله. والذي دفع الثمن فيما بعد هم الانكليز بعد فترة حكمهم. في الإجمال المقاومة كانت أساساً دينية وحتى التتار مثلاً لم يتمكنوا من الحكم إلاّ بعد أن اعتنقوا الإسلام وانصهروا في المجتمع وفي حكم المناطق التي سيطروا عليها. باختصار القوة ليست مختزلة دائماً بالعسكر بل كانت دائماً تحضر قوة للثقافة. التتار عندما دخلوا كانوا الأقوى إلاّ أنهم ثقافياً كانوا الأضعف فذابوا في المجتمع بعد أن صهرهم الثقافي الإسلامي. بالنسبة للأتراك أي العثمانيين، احتلوا البلاد العربية على أساس أنهم مسلمون وليس على أساس أنهم محتلون. فإذا دخلت تركيا الآن من جديد ستعامل كما لو أنها جيش محتل بعد أن اعتنقت القومية التركية كخيار علماني. هذا الاستطراد يبعدنا قليلاً من الموضوع الأساسي الذي هو التحليل النفسي وعلاقته بالدين، يعني أن العلم اعتمد جزئياً على الدين لكي يبني نظرياته سيما أنه ظهر في عصر القرن التاسع عشر الذي تميز بتراجع الدين وصعود الخطاب العلمي. يعني أن الدين ساهم بطريقة مباشرة وغير مباشرة في دعم التحليل النفسي. فرويد مثلاً اعتمد على الدين لكي ينكر الدين فيما بعد. اعتمد على الدين في استخراج المفهوم الذاتي للإله (عند الإنسان) وتكوين اللاوعي عنده. لاكان يستشهد دائماً بأقوال التوراة وبأحاديث التوراة بمعنى أن الدين لم يكن خارج تساؤلات المحللين النفسيين.

د. صفوان: النظرية عن الدين وعن وظيفة الدين في الحياة الاجتماعية وقوة التكيف ومعرفة الفرد بالحقيقة كل هذه الأشياء لا يمكن أن تنكر. إنما علم الاجتماع له نظرته والأنتروبولوجيا لها نظرتها والدراسات الأدبية لها نظرتها وتاريخ الأديان له نظرته والفلسفة أيضاً. كل هذه العلوم لها مكانتها في ما أشرت إليه. أريد القول إن الأديان في أوروبا حاربت التحليل النفسي وإنما الإسلام يختلف لأن فيه شيئاً يسمح باتخاذ الموقف السليم وهو أن كل شخص مسؤول عن دينه. أنا أعتقد أن الدين الإسلامي يسمح باستخدام هذا الموقف.

د. ح: أنت كمحلل نفسي أصيل عندك كتابات عديدة وأنا قرأت معظمها ولكنك في كل أفكارك لم تعالج قضية الدين وتحديداً الدين الإسلامي لا من ناحية النقد ولا من ناحية التبشير بمعنى مقارنة بلاكان. لاكان أخذ الدين المسيحي ولم يكن عنده تقريباً أي مانع أن يتناول أي موضوع ويبحثه خلافاً لما يسمى الركن (Dogme).

د. صفوان: الكلام الذي توصل إليه فرويد عن الدين واعتباره وهماً وبأن مستقبله سيختفي بسبب التقدم العلمي، هذا الكلام هو وهم أكبر من الوهم الذي يشير إليه، أي انّه وهْم الوهْم، لا يمكن لأي مجتمع أن يعيش من دون الإشارة إلى السماء. الدين هو الصورة الأولى لبداية تكوّن المجتمع. وهذا الرأي عرضته في كتابي (La parole ou la mort) وأنا أعالج فيه مشكلة الدين منذ بدايته حتى آخر لحظاته. باختصار موقفي يختلف عن موقف فرويد ورأيي واضح وأنا أكدت عليه في النص الأخير من الكتاب ويمكن الرجوع إليه.

د. ح: بمعنى أن الدين هو واقع لا يمكن الالتفاف عليه. هذا ما أفهمه من كلامك لكن بالمقابل إذا أردت باستطاعتك استعمال كافة العلوم والتقنيات البحثية والتأويلية لتفكيك الدين أو النص الديني كما فعل المعتزلة سابقاً والفرق الباطنية وغيرهم في الماضي. في ضوء التحليل النفسي هناك قضايا كثيرة لم يتطرق إليها المحلل النفسي العربي في معالجة الدين الإسلامي كما فعل لاكان.

د. صفوان: عموماً لم أتكلم عن الذي لم أحققه في مجال دراساتي. أنا كنت أتكلم عن الخلاصات التي توصلت إليها حتى الآن. أنا أريد الاستفسار ماذا يعني الركن (Dogme) في الإسلام؟ هل يعني صُلب الإسلام إذا كنت مؤمناً بوجود الله والنبي ما دمت أنت قررت ذلك لا يوجد إذاً Dogme. برأيي الإسلام يسمح بالحجة أكثر من الأديان الأخرى لأن الإسلام لا يرتبط بالمجامع الكنسية ولا الفرمانات البابوية كما هو الحال في المسيحية.

د. ح: توجد ظاهرة غريبة تعيشها بعض الفئات الإسلامية التي تعتبر أن القرآن يجمع العالم بأسره. ومن المعروف أن اللغة العربية وتحديداً النص القرآني حمّال أوجه بمعنى أن التأويلات التي تخرج بها أيّة فئة معيّنة تحمل الكثير من التفسيرات والدلالات. حتى في مسألة العلوم هناك ثقافة سائدة تعتبر أن القرآن يجمع كل العلوم. والسؤال هنا: لماذا لم تُستنبط هذه العلوم فيُعمل على تطويرها كما فعل الغرب على اعتبار أنها موجودة قبل أن يكتشفها؟

الآن أريد الانتقال من موضوع القدسية إلى موضوع آخر، أكيد قرأت توكفيل (Tocqueville) لأنك أشرت إليه في عدة محطات، فكما تعرف طرح ثلاث نبوءات تتلخص الأولى بأن الولايات المتحدة الأميركية لا يمكن أن تتعرض لخطر من الخارج لأنها محمية من المحيط الأطلسي من جهة ومن المحيط الهادئ من جهة أخرى والمكسيك وكندا لا يشكلان خطراً عليها. فإذا كان هناك من خطر على أميركا فهو من الداخل وهكذا حصلت الحرب الأهلية سنة 1860. أمّا الثانية فتتمحور حول أن الولايات المتحدة في صراع مع الغرب وفي نظامها السياسي الحالي ستكون في حالة تراجع وأفول ولكن إذا عملت على تطوير نظامها الديمقراطي وتحسين سياستها، ممكن أن تصبح منافسة والصراع الكبير يكون بين روسيا وأميركا. ولكن الغلبة ستكون للأمريكان لأن نظامهم ديمقراطي، وهذا ما حصل أخيراً. أمّا النبوءة الثالثة فيؤكد فيها على الصراع المسيحي الإسلامي وفي النهاية ستنتصر المسيحية على الإسلام وذلك لسبب واحد هو أن الإسلام أسير الكتاب المقدّس المغلق أي القرآن وليس لديه أية وسيلة للتحرر نظراً لقدسية النص وعدم وجود فصل بين الدين والدولة. قصارى

القول فيما تقدم به توكفيل أن الأنموذج الديمقراطي هو الذي يشكل مقياس القوة عند الشعوب فبقدر ما تكون هذه الشعوب ديمقراطية تكون قوية. ما رأيك في ذلك؟

د. صفوان: أنا لا أذكر مطلقاً أن توكڤيل تنبأ بانتصار المسيحية على الإسلام فإذا كان هذا الكلام صحيحاً وصادراً عنه، فهذا محض جهل وتخلف. والذي أريد التعليق عليه في هذا الإطار وتأكيده هو أن الدولة كلما سلكت طريق الديمقراطية ازدادت قوتها ومناعتها الداخلية والخارجية. ولكن بالمقابل الأصح القول إن الدولة كلما كانت قوية أصبحت غير ديمقراطية. فالديمقراطية لا تترعرع إلاّ في البلاد الاستعمارية. مثلاً أثينا كانت مستعمِرة في البحر الأبيض المتوسط. والصراع بينها وبين فارس كان صراعاً على البحر الأبيض المتوسط وكذلك الديمقراطية لم تدخل أوروبا إلاّ مع بداية الاستعمار الأوروبي. عندما تكون الدولة استعمارية تكون قوية وتبني دولة، ولكنها في المقابل تفقد الكثير من مفاهيم الديمقراطية بسبب طابعها الاستعماري.

د. ح: من المحتمل أن لا يكون توكڤيل مطلعاً بشكل كافٍ على الإسلام. بغض النظر عن الذي قاله كاتب الرواية فالمراجعة النقدية التاريخية للمجتمعات العربية منذ الخلافة حتى اليوم تكشف عن غياب الديمقراطية. الذي أريد أن أقوله هو عدم وجود تصور مسبق في الإسلام عن الديمقراطية. هناك حديث عن الشورى وهي لا علاقة لها بالمفهوم الحديث للديمقراطية فهي عبارة عن تبادل أو تداول للرأي ولكنها لم تؤسس لتداول السلطة أو الحكم أو حتى الانتخابات. لذلك نلاحظ أن التاريخ الإسلامي يخلو من أي إشارة إلى مفهوم الديمقراطية على الرغم من أن المسلمين عرفوا وترجموا الكتب والفلسفة اليونانية وتحديداً أرسطو وأفلاطون وسقراط. هل يمكننا القول بأنهم لم يكونوا على علم بها لأنهم لم يتطرقوا إلى ذكرها؟ هل هنالك جهل أم تجاهل بسبب الحاكم؟

د. صفوان: لم يشر الإسلام كنص ديني إلى الديمقراطية ولا إلى نظام الحكم الذي يجب أن يتبعه المسلمون، والشورى ليست طريقة أو أسلوب لإقامة الدولة والحديث عن الشورى في الإسلام عبارة عن توصية ولا يوجد أي

نص يلزم الإسلام بإتباع نظام حكم معين. وهذا الكلام أشار إليه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». الإسلام قام أساساً على العلاقة الأخيرة بين الإنسان والله وعلى الإيمان؛ والكلمة الأخيرة في هذا الموضوع هي للاجتهاد. ومن المحتمل أيضاً أنهم (أي المسلمين) لم يعرفوا أو يقرأوا أرسطو أو أن النصوص التي تتحدث عن الديمقراطية لم تصل إليهم. يبقى السؤال مفتوحاً.

د. ح: من المحتمل أن هذه النصوص لم تأخذ فعاليتها بسبب سيطرة الحاكم أو الخليفة كونها تشكل خطراً على حكمه وسلطته.

د. *صفوان*: الظاهرة الخطيرة في الوطن العربي ليس غياب الديمقراطية فقط بل عدم قيام أية ثورة شبيهة بالثورة الفرنسية على الحكم. الآيات التي نزلت طالت قضايا الناس اليومية وكلام النبي كان يؤخذ على أنه وحي وبالتالي لا يمكن مناقشته وهذا الشيء مسلَّم به، في أيامه لم يكن هناك دولة. كان النبي رجلاً يتمتع بالعلم والحكمة والبصيرة ولا يمكن اعتباره سلطاناً أو حاكماً، الدولة ظهرت فيما بعد مع التوسع والفتوحات ومع انتشار الإسلام. لذلك ظهرت ضرورة إنشاء الدولة وقد تأثروا بالفرس لذلك كانت طبيعة الحكم دينية، والذي يحكم يحكم على أنه ظل الله على الأرض. ولكنهم لم يجدوا أيضاً نصاً قرآنياً واحداً يؤسسون عليه دولتهم لذلك عملوا على توظيف النص القرآني واستغلاله.

د. ح: بناء على ما تقول به لا بد من إعادة النظر في قراءة النص القرآني. ولكن المشكلة لا تكمن فقط في إعادة قراءة النص إنما في القدسية المتزايدة التي يضفيها بعض رجال الدين على النصوص التأسيسية. وهذا الأمر يعطل قراءة النص ـ حالات من استخدام آليات التأويل التي تسمح باستنباط روحية النص الصحيحة. هذه القدسية إذاً تعطّل وظيفة التفكيك والاجتهاد. الإشكالية التي يعاني منها الإسلام ليس النص إنما القيمين على قراءة النص، المشكلة في المسلمين وليس في النصوص المقدسة.

أريد التطرق إلى قضية أخرى تتمحور حول ظاهرة العنف في الوقت

الحاضر. فمن المعروف أن العنف هو ردة فعل ولا أحد في العالم يدّعي أبوية العنف. بالنسبة إلى المجتمعات العربية والإسلامية تاريخ الإسلام كله مجبول بأعمال العنف من شنق وقتل وقطع رؤوس. ما هو تعليقك على ذلك؟

د. صفوان: المشكلة في المجتمعات الإسلامية أن الحاكم يدّعي امتلاكه للحقيقة بل يدّعي أنه هو الحقيقة. والادعاء هذا هو أساس المشكلة. هو نتيجة النرجسية وسيادة الطابع الفرعوني بمعنى أن الشخص الواحد وحده الذي يمتلك الحقيقة المطلقة. في مصر مثلاً كل واحد يعتبر نفسه بأنه فرعون صغير لذلك لا يمكن للمصريين أن يتفقوا على عمل مشترك هذا أمر مستحيل لأن كل واحد يتفرد في رأيه ويعتبر أن ما يقوله الحق المطلق. هذا كلام باطل. القرآن بحد ذاته يقول بأن الحقيقة لا يعلمها إلا الله. لا يمكن تفسير ما يحدث إلاّ من خلال الاستقلال السياسي للإسلام وأنا أعتقد أن الإسلام هو ضحية والشعوب التي انتشر فيها الإسلام شعوب اعتادت على الدكتاتورية منذ آلاف السنين وعلى طبيعة الحكم الواحد (حكم الفرعون).

د. ح: بناء على فرضيتك وتحليلك نحن في مأزق كبير ولكن بعض المفكرين يقولون إن المشكلة لا تكمن في الشعوب التي اعتادت على الدكتاتورية وإن وجود الأنظمة الاستبدادية هو نتاج الاستعمار والصهيونية والإمبريالية. وهذا التبرير يلجأ إليه الحكام والمفكرون دائماً حتى لا يتم التطرق إلى النقد الذاتي.

د. صفوان: في مصر الكل يعتقد أن المشكلة في الحكام. ولكن بالمقابل كلما كان الحاكم قوياً واستبدادياً لا يجد من يعترض عليه ربما لأن الناس اعتادت على عدم المقاومة والخوف من الحاكم وهذا الأمر له أبعاده التاريخية والنفسية. عند الشعوب الأخرى لا يسامح الحاكم على تقصيره في حماية الحدود السياسية وفي تأمين الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية. لكن في دولنا لا إمكانية للثورة بسبب ظلم الحاكم أولاً وعدم قيام الناس بمحاسبته ثانياً. منذ فترة قرأت مقابلة في صحيفة «مصر اليوم» مفادها المطالبة بتغيير النظام، أي نظام يريدون تغييره، النظام المصري قائم على تدخلات الرئيس فقط. طبعاً

الاستعمار يتحمل جزءاً من المسؤولية. ولكن هذا الأمر لا يمنع وجود شعور عام بأن الحكام هم المفسدون. التغيير السياسي يتعثّر بشكل كبير. في مصر كان هناك مطالبة بالتغيير لكن قوى المعارضة الليبرالية والقومية اضمحلت وحلّت مكانها القوى الإسلامية المعارضة وأصبحت تتخذ في الوقت الراهن طابعاً عنفياً تحت شعار أن التغيير يجب أن يكون بتطبيق أحكام الإسلام.

د. ح: لكن المجتمع العربي في الماضي لم يعرف إلا نظام الحكم الواحد أي الخلافة. والعلاقة بين الحاكم والمحكوم لم تكن نقدية وتبادلية بمعنى أن الحاكم لا يشعر بالمسؤولية تجاه المحكومين والعكس صحيح. نحن كمحللين نفسيين لا يمكن لنا أن نتغاضى عن هذه المسألة. فما الذي يجعل الشعب المصري أو الشعب العربي رغم معرفته بأسباب فشل أنظمته يختار الانعزالية وعدم محاسبة الحاكم أو القيام بالتغيير والثورة؟ الحاكم يَسأل ولا يُسأل يحاسِب ولا يحاسَب، يَحكُم ولا يُحكم. في هذا الواقع هناك استقالة للمواطن أمام الحاكم. هل هذه الاستقالة هي بنيوية؟ هنا أريد الإشارة إلى «العبودية المختارة». هذه الفكرة تقول بأن هناك شيئاً عند الإنسان يستدعيه إلى العبودية، بمعنى أن ما يتحرّر يبقى شعوراً في داخل دفين يمنعه من التحرر المطلق ولذلك عندما يتحرر من ذلك الشعور البنيوي الذي يتملكه لا تبقى عنده مشكلة مع الحاكم. هذه الرؤية أريد الإضاءة عليها.

د. *صفوان*: في هذه القضية هناك مسألتان، مسألة ليست نفسية ومسألة نفسية. والمسألة غير النفسية هي أن الحاكم يعتبر نفسه ظِلّ الله على الأرض وبأنه يمتلك صفات إلٰهية وشرعيته مستمدة من الدين. والمسألة الثانية التي أشرت إليها في مصطلح «العبودية المختارة» فيها الكثير من الدقة والصحة. فالناس تربّت على الانعزالية والانهزامية والتبعية. لا توجد ثقافة مساءلة والمجتمع المدني وحتى فكرة الجمعيات كل هذه المؤسسات لم تولد من ثقافتنا. هي أفكار وأطروحات دخيلة. لا توجد ثقافة تضامن ولا توجد فعالية للدفاع عن المصالح لأن المصالح هي التي يصدرها الحاكم فقط وما على العبد إلاّ الطاعة.

الفصل الخامس

دور اللغة في تكوين الحضارات

للدكتور مصطفى صفوان

للفيلسوف الألماني هايدجر جملة مؤداها أن الإنسان يسكن اللغة. عقّب عليها واحد من الظرفاء قال: إن الكلام هذا لو كان صحيحاً لكانت مشكلة السكن اتحلت. ولكن إذا تركنا النكت على جنب، فالحقيقة هي إن الإنسان لا يسكن اللغة وحسب بل هو معجون فيها عجناً مثل العيش في القمح، هذا على الأقل ما أريد أن أشرحه هنا.

كلمة «التكوين» الواردة في العنوان لازم تؤخد بمعنيين: معنى المصدر الإسمي ومعنى المصدر الفعلي. المعنى الأول لأن لا شيء له وجود في حضارة من الحضارات إلاّ وكان وجوده إمّا محصوراً كله في اللغة أو متحققاً فيها؛ وإمّا كان إدراكه لا يتحقق إلاّ باللغة ومن خلالها وحسب الحدود التي تفرضها. الأشياء المحصور وجودها في اللغة، على مثال الأفكار والمعتقدات والأساطير والأشعار والعهود والمواثيق والألقاب والدساتير ـ إن كان فيه ألقاب ودساتير ـ والنواهي والقوانين، الخ. أمّا الأشياء التي لا يمكن إدراكها إلاّ عن طريق اللغة فبمعنى الفكرة السائدة وهي أن الأشياء كانت في يوم من الأيام عارية من الأسماء في انتظار الإنسان الأول لكي يعطي لكلّ شيء اسمه. فهذه فكرة ليس لها وجود إلاّ في بعض الملاحم الكونية أو الأساطير الدينية ـ يعني مرة ثانية في اللغة. أمّا الحقيقة انه ما من إنسان ظهر للوجود إلاّ وكان ظهوره في عالم أسماء الأشياء التي سبقته وسبقته تصنيفاتها إلى أجناس وأنواع، سواء

كانت أشياء محسوسة مثل المعادن والنبات والحيوان أم غير محسوسة مثل الجهات الأربع أو الفضائل أو الرذائل. وما من مجال من المجالات ـ حتى الألوان ـ إلاّ واختلفت فيه التصنيفات من حضارة لحضارة. ولكن المهم هو أن اللغة هذه هي التي بفضلها كان هناك وجود للفكر في الواقع وللواقع في الفكر ـ وربما كان هذا هو السبب الأول للفلسفات المثالية التي تحاول ردّ وجود الأشياء إلى تصوراتنا عنها.

أكثر من ذلك ليست الأشياء وحدها هي المأخوذة من الألف للياء في شبكة لغوية بل كل فرد يولد يوضع في الاسم المتحضَّر له قبل أن يأخذ مكانه في المهد. وحمل الاسم معناه انه يجرّ معه عدداً من التبعات قبل أن يكون له أي دور في اختيارها: تبعات عائلية ودينية وعرقية وقبلية أو وطنية، هذا غير التبعات المهنية والحرفية والطبقية، يعني باختصار كل التبعات التي تحدد ذاتيته والتي تجعل منه إنساناً مسؤولاً وكذلك تتألف منها الخيوط التي تحكم قدره.

أما التكوين، بمعنى المصدر، فحدوثه هو أن كل تكوين قائم بالفعل. التكوين بمعنى المصدر الأسمى، صحيح له وطأته المستمرة من جيل لجيل عن طريق التوارث وهنا ممكن نميز ـ على غرار ما سبق وبينت ـ بين توارث راكد أول، مثلاً يتبادر إلى الذهن، هو ثبات وسائل الزراعة والريّ عندنا في مصر على مدى عشرات القرون وبين توارث (والأمر هنا متروك في المحل الأول لنظم التلقين والتعليم) يترك مجالاً أكبر للخلق، وهنا المثل الأول هو حضارة الغرب خصوصاً بعد «ثورة العلم» في القرن 17 المسمى بقرن العباقرة: جاليليو، كبلر، كوبرنيك، ديكارت، باسكال، الخ. ولكن يبقى أن ظهور الفرد، مهما رزح تحت وطأة المنقول، معناه من حيث المبدأ على الأقل ظهور إمكانية جديدة لمراجعة المنقول ـ وهذه مراجعة غير ممكنة إلاّ باللغة وفي اللغة لأن الإنسان خاصيته النّطق.

أفتكر أني وأنا أتكلم في شرح العنوان، دخلت في صُلب الموضوع. ولكن الحقيقة أن الموضوع هذا قد حصل وجرى ذكره أثناء الكلام مع بعض الأصدقاء حول ترجمتي لمسرحية «عطيل» للغة العامية، وأقصد بالعامية اللغة الطالعة من

كلام الناس أكثر مما هي طالعة من كتب النحو التي أشرفت الدولة على تعليمها بالمدارس والتي يكتب معظم كتابنا بها بالتالي ما دام أنّهم نشأوا على حبها. وأقول طالعة لا أكثر، لأن المسافة مهما بعدت بين لغة قريش ولغة كلامنا لا تمنع استخدام بعض الصيغ النحوية الموجودة في اللغات الأخرى والتي صارت أليفة للأسماع وإن كان استخدامها كادت تحتكره الأقلام. إذن ما دامت هذه المناسبة قد سنحت طرح الموضوع فأنا راح استمر في معالجته من نفس المدخل: مدخل توضيح الأسباب التي جعلتني اختار الترجمة العامية.

الاختيار هذا ربما ظن البعض إنه صدر عن تفضيل. ولكن هذا غير صحيح، فالحقيقة هي أني نشأت كما هو حال غيري على محبة الفصحى بل على تبجيلها وكان الدخول فيها سواء بالقراءة أم بالكتابة، دخولاً في عالم جليل حافل بالمجد وأي مجد: مجد الماضي بما هو ماضٍ أياً كانت وقائعه، وحافل بالفخر وأي فخر، فخر الانتساب. ولكن التنشئة والانتساب أياً كانا لا يشكّلان سبباً لتفضيل أي لغة على لغة ثانية، هذا سواء من ناحية علاقة اللغة بأهلها أم من ناحية تركيبها في حد ذاتها.

من الناحية الأولى تصور فكرة من الأفكار لا يوجد أي لفظ يعبر عنها في لغة من اللغات. ولتكن فكرة دينية مثل التضحية أو الخطيئة أو فكرة اقتصادية مثل الأجر والربح أو عملية مثل القصور الذاتي والجاذبية الأرضية أو فلسفية مثل الوجود والجوهر. من المؤكد إن الفكرة هذه لن تكون عند أهل اللغة هذه محل أمر أو نهي أو محل جري أو سعي فضلاً عن أن تكون محل تأمل أو تفكير. بعبارة أخرى كل شيء راح يمر في المجتمع من غير أن يحس أحد حتى بالاحتياج إليها. ومن هنا كان كل مجتمع قانعاً بلغته ومن هنا ـ كما لاحظ سوسير ـ كان السبب في فشل جميع المحاولات من أجل وضع لغة عالمية موحدة «عقلانية» مثل الإسبرانتو[1]. لأن اللغة هي الشيء الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يلاقي فيه كامل رضاه.

---

(1) Esperanto: لغة عالمية، ابتكرها سنة 1887 البولوني الدكتور زامنهوف (Zamenhof).

أما من الناحية الثانية، ناحية تركيب اللغة في حد ذاتها، فكل لغة كما بيّن أيضاً سوسير تتحدد بنيتها ببعدين. البعد الأوّل الذي يمكن أن نسميه البعد الأفقي هو البعد الذي تتمحور الكلمات عليه وتترابط لكي يتكون منها الخطاب. وهذا أيضاً هو البعد الذي تترابط الكلمات به عن طريق إحالة معانيها بعضها إلى البعض الآخر بالشكل الذي يخلّي كل كلمة تستدعي كلمة ثانية. ومن هنا هذا هو البعد الذي يظهر عليه الشكل المسمّى في علوم البلاغة باسم المجاز أو الكناية. في المثال الذي تربينا عليه في المدرسة كان يُقال «كثير الرماد» كناية عن الكَرَم، لأن الكريمَ، النارُ دائماً في داره مشتعلة والنار تجلب الرماد ـ ومنه نفهم أن كناية في إحدى اللغات يمكنها أن تفقد كل معناها في لغة ثانية. أمّا المثل الذي كان يتردد في الغرب من أيام الرومان فهو «ثلاثون شراعاً» بمعنى «ثلاثين سفينة» ـ ومنه نفهم أن الترابط حاصل أولاً بين اللفظ واللفظ لأن الواقع هو أن كل سفينة يمكن أن يكون لها أكثر من شراع.

أمّا البعد الثاني وممكن أن تسميه البعد العمودي أو الرأسي، فهو البعد الموضوعة عليه بعض الكلمات التي ستختار منها الكلمة المناسبة لمرادك، سواء كانت حرف عطف أو جر، مبتدأ أو خبر، إسم أو فعل، صفة أو نعت، الخ. وهذا هو البعد الذي تقع عليه الاستعارات. ممكن تقول دخلت «الشيخوخة» وممكن نقول «دخلت مساء الحياة»، حسب المثال المأثور عن أرسطو. ومنه تفهم أن الاستعارة ليست مجرّد وضع كلمة بدل كلمة ثانية بل وضعها بشكل يخلق معنى جديداً غير منتظر «مساء الحياة» لها معنى أزيد من مجرد «سن الشيخوخة" ؛ معنى أرجو أن يعفيني القارئ من شرحه. هذان البعدان موجودان إذن في جميع اللغات على حد سواء. ومنه كانت كل لغة مفتوحة مثلها مثل غيرها لجميع أشكال البلاغة. للخيال الشعري، لتوقد القريحة، للنكتة أو التلميح إلى الحقيقة التي يمكن أن تنتهزها ويمكن أن تفوتك. فمن هنا أيضاً انعدم أساس التفضيل، فكل لغة، قديمة أو حديثة، نحوية أو دارجة، فيها الفصيح أو فيها الركيك بل فيها إمكانية الإعجاز، وفيها الإسفاف. فلا فضل للغة على لغة إلاّ بكتابتها لكن هذا موضوع آخر سنرجع إليه فيما بعد.

صحيح أن دانتي في محاولته اختيار أفضل لغة بين اللغات الإيطالية المتعددة في عصره لتكون لغة الجميع، احتكم إلى معيار مبتكر جديد: اللغة الأفضل هي الأنسب لمقتضيات الشعر.

دانتي كذلك ميز بين نوعين من اللغة، واحدة سماها النحوية وهي اللغة التي يتعلمها الإنسان في المدرسة وكانت في عصره اللاتينية اليونانية، التي افتتن بها المثقفون، ففضلوا الكتابة بها، ولغة سماها الجارية أو العامية، وهذه اللغة التي يتعلمها الناس على صدر أمهاتهم؛ ثم بعد التمييز حكم وقال: «وبين الاثنتين العامية هي الأفضل» جملة كانت كما سبق ذكره في مقدمة عطيل بمثابة إعلان استقلال اللغات الأوروبية. حكم دانتي هذا في الراجح إن لم يكن من المؤكد، صدر عن إيمان بأفضلية الفطرة وفساد الصنعة. ولكن هذه قضية أنا من ناحيتي لا أرى داعياً للتسليم بها، بل نفس التفرقة المبنية عليها بين الفطرة والصنعة تحتمل النقاش. يفضل إذن السؤال بالكامل ولماذا اخترت الترجمة للعامية؟

السبب هو الرأي الذي انتهيت إليه بصدد سؤال يشغل أذهاننا جميعاً: لماذا الحضارة العربية اضمحلت إلى حد فقدان كل مشاركة في الثقافة العالمية (ما عدا الأدب، إلى حد ما) بينما نشطت حضارة الغرب إلى حد التغلغل في ثقافات العالم كله؟

الأجوبة عن السؤال هذا تعددت وامتدت من طرف مؤداه الإحالة إلى حكم الطبيعة (نحن هكذا وهم هكذا) أو إرادة الله، إلى الكلام عن أننا أهملنا علوم الطبيعة في حين اهتم بها الغرب ونبغ. حصر الردود هذه ومناقشتها يحتاج إلى مجلد ومجلدات. اكتفي بذكر أني انتهيت إلى رأي يتميز في نظري بأن التاريخ أيّده، وما أندر أن يؤيد التاريخ قضية من القضايا المتعلقة بتطور المجتمعات أو تاريخ الحضارات.

في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كتب ألكسيس توكفيل كتاباً ترجم إلى جميع لغات العالم المكتوبة ولا أعرف إذا كان ترجم إلى العربية أم لا، إذا كان لا، يبقى هذا أكبر دليل على غيابنا عن العالم الذي نعيش فيه. الكتاب

عنوانه «حول الديمقراطية في أميركا»، انتهى فيه توكفيل إلى نتيجة خلاصتها أن مستقبل العالم سيتوقف على الصراع بين عملاقين: روسيا وأميركا. وتقريباً ما ترك أي شك في إن أميركا هي التي في رأيه مكتوب لها النصر بفضل قوة نظامها السياسي. قبل أن نبدأ في توضيح هذا الرأي، يستحسن على سبيل المقابلة، أن نقول كلمة عن النظام السوفيتي.

من المعلوم أن النظام السوفيتي كان همه تحقيق مجتمع واحد متجانس، لا مجال فيه للتعارض ولا حتى لمجرد الاختلاف، مجتمع مكوّن من طبقة واحدة هي الطبقة التي أعطاها التاريخ المشروعية وكتب لها النصر: الطبقة العاملة. ولكن تبيّن أن هذا الهدف معناه الحقيقي فرض حكم الواحد، الواحد الذي هو المرجع الأول والأخير والذي هو وحده يقدر على أن يقول ما هو الصح وما هو الخطأ. في جميع الحالات، بما فيها علم اللغة وعلم الحياة: سكرتير عام الحزب. يعني النتيجة لم تكن حكماً دكتاتورياً وحسب وإنما بالمعنى الصحيح ثيوقراطي يعني بالترجمة الحرفية الحكم فيه لله. ونظراً لأن كلمة الله وأحكامه موضوعة في كتاب، ليس بالضرورة بمعنى الكتاب النازل من السماء، ولكن بمعنى الكتاب الذي يكفيك أن تفتحه لتلاقي الحقيقة فيه، ونظراً لأن الكلمة كلمة الله وأحكامه موضوعة في كتاب ليس بالضرورة بمعنى الكتاب المكون مع ذلك من جمل، ونظراً لأن كل جملة لها أكثر من وجه وتفسير فالرأي هنا بطبيعة الحال للواحد صاحب حق التفسير. النظام السوفيتي كان في الحقيقة ثيوقراطية علمانية كتابها المقدّس هو مانيفستو (بيان) ماركس وإنجلس بتفسير ستالين.

وهذه نتيجة مفهومة لأن القضاء على كل اختلاف وتحويل المجتمع إلى جماعة مؤمنين عملية صادرة عن مثالية أشبه بالجنون بمعنى فقدان كل صلة بالواقع. فالواقع هو أن انعدام الاختلاف بين الناس شيء مستحيل لانعدام المبادئ الشاملة التي يمكن الالتجاء إليها في حلّ كل مشكلة. الواقع هو أن المشاكل إنما تنحل بمبادئ توضع بالرغبة أو بالاختيار. وهذا كلام صحيح حتى في العلوم الشكلية المجردة: هناك منطق ومنطق حسب ما تسلم بمبدأ عدم تلاقي الخطوط المتوازية أو ترفضه. فما بالك بمشكلات غاية في التعقيد مثل

المشكلات الاجتماعية والسياسية: هل تعلن حرباً على دولة باسم حقوق الإنسان أم تحترم العهود المنصوص عليها في المعاهدات؟ هل تقبل الخضوع لدولة أقوى وأغنى لتضمن نموك الاقتصادي أو تحط مبدأ الاستقلال فوق كل شيء وترفض التبعية مهما كان الثمن؟ الخ، الخ. الواقع أنه لا يوجد مجتمع إنساني إلاّ واشتمل على بذور الشقاق إن لم نقل بذور الحرب الأهلية. وإذا استبحت لنفسي الاحتكام إلى نتائج التحليل النفسي فالواقع أن عدو القطيع الحيواني يأتي دائماً من الخارج، أمّا القطيع البشري فالعدو فيه وبنفسه، كل فرد من أفراد القطيع نفسه وبالتالي فتحقيق التجانس التام حسب مشيئة النظام السوفيتي حقق الستر لكل فرد. ولكن هذا لا يمنع كل فرد خارج قطيع الحزب من الشعور بأن حياته مرهونة بالأجر الذي يتقاضاه من الدولة وليس بنشاطه لأن أمانه مربوط في نهاية الأمر بسكوته. ومن هنا انعدم كل تضامن بين المواطنين وبين الدولة وبين الحكم والمحكومين... كما ظهر ساعة الانهيار.

على الضد من كل ذلك تماماً، إذا كان هناك شعب عنده تضامن تام مع دولته فهو الشعب الأميركي. وهذه قضية يستلزم توضيحها وإلقاء نظرة على تاريخ أوروبا والرجوع إلى سؤالنا عن سر قوتها. لكني سأكتفي بالكلام عن مصر، وإن كان الكلام عن نشأة الدولة فيها ينطبق في الأغلب على كل الدول الآركاييك (القديمة)، يعني التي بدأ التاريخ بظهورها على ضفاف الأنهار الكبرى كما هو الحال مثلاً في الوادي الخصيب. الخروج من وادي النيل معناه خروج للصحراء، يعني الموت. وتأمين الحياة الفردية في الوادي معناه السعي للحصول على أكبر كمية من المياه. من هنا لا بد ـ بدل التقاتل ـ من الاحتكام لسلطة تحتكر حق توزيّع المياه وتملك القوة لتنفيذ أحكامها. فنشوء الدول (الأركاييك) على ضفاف الأنهار الكبرى ضرورة حيوية في المحل الأول. تنطبق عليه أشد الانطباق نظرية هوبز ومؤداها أن الإنسان للإنسان ذئب. فالتعايش مستحيل إلاّ بنزول كل طرف من الطرفين عن إرادته الخاصة والاتفاق على الخضوع لإرادة طرف ثالث، اتفاق لا رجعة فيه مهما كانت أحكام الطرف الثالث، أو أياً كانت إرادته: ومن هنا كان تلاشي الدولة أي الفكرة التي بشَّرت

بها الماركسية باعتبارها نهاية استغلال الإنسان بالإنسان، كان من وجهة نظر هوبز أكبر شر ممكن ينزل بالإنسانية: رجوع إلى الحيوانية.

من كل ذلك ممكن نستنتج سمات الدولة الأركاييك:

ـ السمة الأولى هي أن نفوذ الحاكم ـ ما دام يمثل إرادة الأفراد المتنازعين ـ إمّا نفوذ مستمد من نسب إلٰهي وإمّا مستمد، لمّا انضربت بين الإنسان والألوهية هوة لا تعبر[1]، من تكليف إلٰهي، يعني الحكم فيها حكم لاهوتي. لاحظ هنا أن المسيحية نفضت يدها من شؤون الدنيا: اعطِ لله ما لله ولقيصر ما لقيصر.

ـ السمة الثانية هي أن سلطة الحاكم سلطة لا تقبل النزاع أو المعارضة أو التجزئة ـ وما أسهل بسط السلطة على واد ليس فيه أي محل للاختفاء من عينها!

ـ السمة الثالثة التي تترتب على عدم تجزئة السلطة هذه أن الحاكم غير مسؤول إلاّ أمام الله وأمام ضميره. . . وهذا معناه أن المسؤولية لا تخضع لأي رقابة فعلية وبالأخص لا تخضع لرقابة الشعب. وباختفاء مسؤولية الحاكم أمام الشعب يختفي تقيد الدولة بالقانون ويختفي بالتالي كل ضمان لحقوق الأفراد ويختفي كل حضور مدني لهم.

ـ السمة الرابعة هي أن المهمة الأولى للحاكم التي تسبق حتى مهمة الدفاع والاقتصاد والاستقلال، ستنحصر في ضمان الاستقرار، يعني استقرار حكمه حتى لو كان عن طريق الانتخاب، فنتيجة الانتخاب مضمونة 99% على الأقل والواحد الفاضل معمول للإيهام بأنه كان فيه انتخابات وبأن الدولة الأركاييك تطورت وأصبحت دولة حديثة. ولكن الحقيقة هي أنه لو كان المقصود بالحداثة الشبه بالدول الموجودة في أوروبا الغربية، فما أبعد المسافة! لأن الدول الأوروبية لها تاريخ مختلف كل الاختلاف. الإشارة إلى اليونان ضرورية لكي يتوضح لنا الأمر.

---

(1) د. حب الله: صدام حسين خرق القاعدة، فالعدو الواحد الناقص لكي يتحقق الاكتمال، زاده صدام بنفسه كي يصبح متمماً لشعبه وشعبه يرى به صورة الكمال.

ذلك أن اليونانيين ما كانوا يعيشون في وادٍ وعلى ضفاف نهر ولكن في جزر. وبالتالي اختلفت عندهم أنواع الأعمال التي ينبني عليها الوجود المادي للمجتمع فنشاطهم الأول ما كان الزراعة وإنما التجارة والملاحة والقرصنة واستعمار الجزر والسواحل غير المسكونة. من هنا لم يتوحّدوا تحت سلطان دولة ولكن توزعوا في مدن، كل مدينة منها كان لها تجربتها أو بالأصح تجاربها في إدارة شؤون نفسها، لا في نظام الحكم. التجارب هذه تنوّعت من ملكية إلى أرستقراطية إلى أوليجاركية، أي حكم القلة، فضلاً عن الطغيان والديماغوجية، وتبلورت في دساتير جمعتها مدرسة أرسطو وإن كان لم يبقَ منها غير دستور أثينا.

الدولة ما ظهرت في اليونان إلاّ باحتلال مقدونيا لأثينا ثم بعد ذلك وقعت اليونان كلها تحت الاحتلال الروماني. ثم لمّا جاءت نهاية الإمبراطورية الرومانية كانت المسيحية دخلتها فصارت كنيسة روما هي الوصية على أوروبا كلها. ولكن هذا لم يمنع وجود الصراع بين الكنيسة وبين ملوك ـ خاصة بين الجرمان ـ كانوا يحبون أن يسموا نفسهم أباطرة باعتبارهم خلفاء شرعيين لأباطرة الرومان. وامتد الصراع إلى الكنيسة نفسها. فالقانون الذي ينص مثلاً على أن البابا لا يخطئ ما كان القصد منه إطلاق حرية البابا بل تقييدها بحيث لا يستطيع أن يغير حسب ما يرغب التشريعات التي وضعها البابا الذي سبقه ما دام لا يخطئ! ومع مرور الوقت ظهر أيضاً الصراع بين الأباطرة وبين الملوك الذين كان كل واحد منهم يفضل أن ينفرد بحكم بلده، ثم بين الملوك، وبينهم وبين النبلاء وبين هؤلاء والفلاحين. وفي خلال ذلك كله ظهرت البورجوازية وظهرت فكرة التمثيل النيابي بفضل انتشار النقابات المهنية خصوصاً في المدن التي كانت كل واحدة منها تعتبر «دولة» أي لها نظامها الخاص بها في حكم نفسها، مثل البندقية وجنوى وفلورنسا. فالنقابة مثل نقابة الصرافين أو تجار القماش، جماعة يموت أعضاؤها، جيلاً بعد جيل، وتبقى دائمة، مستمرة بشعاراتها ورموزها وأختامها. ومن هنا جاءت فكرة الشخصية الأدبية[1] وفكرة

(1) الشخص المعنوي.

التمييز بين الشخص والمنصب، وفكرة التمثيل التي كان لها بالطبع أكبر تأثير في تكوين البرلمانات، وبالتالي في احتدام الصراع بين الملوك والشعوب وظهور نظرية الفصل بين السلطات ـ وبالاختصار يمكن أن تعتبر تاريخ أوروبا تاريخ حروب إمّا أهلية بين الطبقات المختلفة أو بين أعضاء الطبقة الواحدة، وإمّا دولية بين الأمم بعضها مع بعض. وكلها حروب كانت تنتهي باتفاقات ومعاهدات ومواثيق وعهود مدارها وفحواها تقسيم القوة بحيث لا يستأثر بكل السلطات فرد أو حزب أو فئة من الفئات، مثل فئة النبلاء أو فئة رجال الدين.

هذا هو باختصار سبب تفوّق الغرب على الشرق وسرّ انتصار أميركا في مواجهة الاتحاد السوفيتي لأن أميركا أخذت عن أوروبا أحسن ما انتهت إليه تجاربها السياسية. فالرجال الذين يسمّونهم في أميركا باسم «الآباء المؤسسين» مثل جيمس ماديسون وجون آدمز وتوماس جيفرسن وجيمس ويلسون تشبعوا بأروع وأنضج الكتابات التي انتهى إليها الفكر السياسي الأوروبي في القرن الثامن عشر، مثل كتاب جون لوك عن الفهم الإنساني وكتابه المعنون «مقالتان في موضوع الحكم» وروح القوانين لمونتسكيو ومؤلفات آدم سميث عن ثروة الشعوب ونظرية المشاعر الأخلاقية. وهم لم يتشبعوا بها فقط، بل كانوا في الوقت نفسه ساسة محنّكين: من ناحية كانوا شايفين أن الطبيعة الإنسانية طموحة، حقودة جشعة، ومن ناحية ثانية كان عندهم اعتقاد راسخ بأن الناس فيهم من الفضيلة الكفاية لكي يحكموا أنفسهم بأنفسهم. فحيلة الحيل في «تدبير حكم يمارسه بشر على بشر» حسب تعبير ماديسون، كانت تتلخص في نظرهم في تمكين الحكم من ضبط الناس أولاً، ثم في إجبار الحكم على ضبط نفسه ثانياً. هذه هي الروح التي أملت عليهم إعلان الاستقلال في 4 يوليو 1776 والتي جعلتهم يحرّرون دستوراً كانوا بأشدّ العوز إليه يكون موضع محبة شعبية دائمة، دستور يتمتع حسب تعبير ماديسون أيضاً «بالمهابة التي من غيرها تعجز ولو أشد الحكومات حكمة ومحبة للحرية عن تحقيق الاستقرار المنشود». هذه هي الحرية الفكرية التي نبعت منها الولايات المتحدة بحيث نقدر نقول في نهاية الأمر إن الالتزام المشترك بحكم جمهوري محدود بحدود وبسيطرة القانون عن

طريق دستور مكتوب وموثق ثم قبل كل شيء بقداسة الحرية الفردية، الالتزام هذا هو الذي مكّن الآباء المؤسسين من خلق الدستور دواما كما عرفه العالم.

أكثر من هذا، إذا أخذت شعباً أوروبياً كالشعب البريطاني مثلاً وجدت موقفه من حكومته نظراً لتاريخ صراعه الطويل معها ممزوجاً بشيء من الحذر والارتياب بينما نجد الشعب الأميركي يثق في حكومته ثقة مطلقة لشعور كل فرد أن مجيء الحكومة أو ذهابها متوقف في النهاية على صوته. الارتباط التام هذا بين الشعب وبين الحكومة بما يترتب عليه من قوة لا تقهر، كان شبه معدوم بين الشعب الروسي والدولة السوفيتية. هنا سأرجع لنقطة سبقت، تحتاج لإعادة النظر. سبق وقلت ليس عندي تفضيل للغة على لغة. الكلام هذا صحيح وغير صحيح. الحقيقة هي أن التفضيل ممكن ولكنه تفضيل ليس للغة من حيث هي لغة ولكن للتراث المتراكم فيها بفضل كتّابها، هنا نخرج من دور اللغة في تكوين الحضارة إلى دور الكتّاب.

هل ممكن أن تتصور أن فرنسا مثلاً كان ممكناً أن تكون فرنسا من غير رابليه ومونتين وشعراء البلياد (Plćiadc) ومن غير مسرح القرن السابع عشر ومن غير كتّاب عصر التنوير؟ أقصد بذلك إن الكتّاب ليسوا فقط صنّاع الأمم الأوروبية بل هم الغذاء الروحي الذي من غيره تفقد الأمّة حضورَها لنفسها وللعالم، وتفقد حتى شعورها بذاتها. الفرنساوي مثلاً، سواء كان عاملاً أم مدير بنك أو أستاذ جامعة، قطعاً يشوف نفسه في فيكتور هوجو أكثر مما يشوفها في نابليون.

أنا اخترت الترجمة بالعامية. هل الاختيار هذا أدّى إلى صعوبات كان يمكن تجنبها في ترجمة للفصحى؟ أبداً، صعوبات الترجمة هي هي. ذكرت بعضها في مقدمة ترجمة عطيل. كل الذي يمكن أن أضيفه هو أن الصعوبات هذه لا تنحصر في ترجمة المفردات والأشكال البلاغية وحسب مثل الاستعارة والكناية وإنما تمتد أيضاً للنحو. إفرض لغة فيها صيغة نحوية ـ ولتكن صيغة المفعول المطلق مثلاً ـ تسمح بإنك تعطي للجملة وقعاً وإحكاماً يكادان يستحيلان في لغة ثانية ليس فيها وجود للصيغة هذه. هنا أيضاً لا مفر من التصرف والتحايل.

أكثر من ذلك أقدر أن أقول إن الترجمة للعامية كانت أقدر على الوفاء بالأغراض المرغوبة من الترجمة. هذه نقطة تحتاج لشيء من التوضيح.

هناك تصوران متعارضان للترجمة: بحسب التصور الأول الغرض من الترجمة هو تطويع النص لعقليتك أو كما نقول «هضمه»، وبحسب التصور الثاني الغرض على العكس هو ترويض عقليتك وتطويعها للفكر المختلف الموجود في النص. الترجمة بالمعنى الأول ـ واسمها تعريب إن كانت للعربي أو فَرْنسة إن كانت للفرنساوي، الخ ـ ترجمة طرشاء وقلّتها أحسن، ما دامت بدون إنصاتٍ للصوت الثاني وتفتّحٍ على الجديد الذي فيه. زد على ذلك أن كل لغة تتضمن مسلمات فكرية سابقةً على الكلام من غير الكلام ما يرجعها، وأن اللغة كلها أعطاها الزمن جلالاً ومهابة صار تحكّم مسلماتها في العقول أشدّ وأعتى، واحتاجت مراجعتها إلى مجاهدة وبالتالي كانت العامية تساعد أكثر على قبول المقولات الفكرية المميزة للحضارات الأخرى. سأضرب ثلاثة أمثلة على المقصود بكلمة المقولات الفكرية سأستوحيها كلها من مجال الفكر السياسي.

الكلمة اللاتينية رس بوبليكا (Res publica) جرت ترجمتها بالمصلحة أو المنفعة العامة. وبالتالي ضاع مغزاها وفضلَ فكرياً حبيسَ التمييز التافه الموجود في كل مجتمعات الأرض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. الترجمة الصحيحة هي القضية العامة أو الجمهورية. أفرض أن مجتمعاً فيه هذه القضية: هل نعمل قناة توصل البحر والنهر أم «لا"؟ البعض يقول «نعم» لأنها تنعش المنطقة والبعض يقول «لا» لأنها تسهّل على العدو غزو البلاد ـ وربما قالوا ذلك خوفاً من منافسة المنطقة التي قد تنتعش. القضية عامة وتهم الجمهور كله ولكن المصالح مختلفة. بحيث يمكن تعريف رجل السياسة باشتغاله بالقضايا العامة لكن ليس الدفاع عن المصالح العامة بل عن مصالحه هو الشخصية أو مصالح طبقة معيّنة.

الكلمة الانجليزية (أومثيلتها بالفرنسية) «سوفرينتيه» (souveraineté)جرت ترجمتها بكلمة السيادة بينما المعنى الصحيح هو حق اتخاذ القرار. فالترجمة تترك العقل واقفاً عند فكرة العلاقة البدائية جداً، علاقة السيد بالمسود وبالتالي

تسفّه تصوراً سياسياً، رمزياً ثلاثي الأبعاد إلى مستوى العلاقات الثنائية بين الأنا والأنا أو بين الأنا وعدوه.

كتاب أرسطو المعنون «بوليتيكون» (Politicon) ترجم بالسياسة مع أن العنوان هو من كلمة «بوليس» ومعناها «المدينة». فالترجمة الصحيحة هي «شئون المدينة» والكتاب يبحث في تعريف الدستور، وتعريف عضو المدينة (ونترجمه بكلمة الوطن، وهذه أيضاً ترجمة خطأ) وفي ما يكون نظام الحكم أحسن من غيره (كان في رأيه أنه حكم الطبقة الوسطى حسب نظريته في أفضلية الحد الوسط بين الطرفين) وأبواب أخرى من نفس المجال، فالترجمة الجارية لا تزيد عن أنها تردد المقولات التي في عقولنا نحن وغابت عنّا جوانب للتنظيم السياسي كان يمكن أن تفيدنا معرفتها مثلما أفادت أوروبا.

الترجمة للعامية لا تفتح فقط مجالات للغالبية ولكن أيضاً لتحرير العقل. لا توجد حضارة يمكن أن تنمو ولا حتى أن تظهر من غير الاتصال بالحضارات الأخرى، والاتصال معناه الترجمة والكتب المترجمة تعدّ عندنا في السنة بالعشرات بينما هي في بلد مثل اليابان أو بولندة تعده بعشرات الآلاف. والأدهى من ذلك أننا قد نعد على أصابع اليد الواحدة عدد الكتب التي تمثل غزواً حقيقياً من غزوات الفكر الأوروبي في أي مجال من المجالات. نحن الآن إمّا أن ننهض وهذا لن يحصل إلاّ بلغة تلحم الكتّاب والمترجمين بالشعب وإما. . .

الفصل السادس

الأسئلة المنسية في فلسفتنا السياسية

للدكتور مصطفى صفوان

أظن أن القارئ قد فطن إلى السبب الذي دعاني إلى ترجمة «مقال في العبودية المختارة»، للكاتب الفرنسي إتيانّ دي لابويسي[1]، وتقديمه، وأعني به تخلفنا العقلي الذي ندّد به عن حق الدكتور فؤاد زكريا والذي يتجلى أوضح ما يتجلى في فقر فلسفتنا السياسية ـ إن كانت لنا فلسفة ـ التي انحصرت في بضع قضايا صارت مجرى البديهيات. فلم نعِ حتى نحلم بمراجعة أنفسنا رغم شبهها الجوهري بتلك التي سادت في الغرب إبان العصور الوسطى والتي لم يتوقف تعمقها هناك ونقدها حتى اليوم. مثال ذلك وقوفنا عند إبراز وحدة المجتمع على التاريخ واللغة والعقيدة مع إغفال انقساماته المبنية على استغلال الناس بعضهم بعضاً إذا استطاعوا، وعلى تضارب المنافع؛ تشبيه هذه الوحدة بالجسم الذي رأسه في السماء (وما السماء عند أهل الكتاب إلاّ الكتاب) وقدماه على الأرض (فما القدمان إلاّ الكادحون عليها)؛ والمسارعة بعد الخلاص الشكلي من العبودية بنفي السيادة أو الربوبية عن كل إنسان ـ إلى الارتماء الفعلي في أحضانها طلباً لحكم لا يتم بدون بلاغ من الرأس إلى الأعضاء؛ واقتصار الآراء في معايير شرعيته وحدود سلطاته على مثالية (كأن يكون عاقلاً، فاضلاً، يأخذ بالشورى) دون العمل على وضع نظم يستند إليها في محاسبته محاسبةً ذات أثر.

---

(1) Etienne De la Boétie (1530 ـ 1563)، كاتب فرنسي، صديق مونتانيّ. له «خطاب العبودية المختارة» أو «ضد واحد»، صدر سنة 1576.

هذا التخلف سوف يزداد يوماً بعد يوم لأننا شعب يعاني قهراً لا مراء في دوافعه الاقتصادية، وأعني بها استغلال الأقوى للأضعف ضماناً لرخائه، ولكن لا مراء أيضاً في كونه قهراً لا يتورع عن التلوّن بضراوة صليبيّة إذا ما شبّ نزاع (هل يحتاج القارئ إلى مثال؟) ثم هو قهر لم يقف عند استنزاف الثروات شأن الاستعمار في العهود القديمة، بل نسفَت مدينتُه الصناعية ونسفت سوقُه العالمية كلّ المناخ الذي كانت الحضارات الأخرى ترى فيه نفسها، والذي كان يسبغه عليها إنتاجها هي. الحرف التقليدية زالت، والغذاء والشراب تقلّبا، المسكن لم يعد كالمسكن، حتى السمر لم يعد كالسمر، بل العبادة نفسها ـ وقد احتواها التلفزيون والراديو والميكروفونات ـ تخشى اليوم تحولها إلى ما صار يسمى بالدين الإلكتروني.

هذا القضاء على الاختلافات بين الحضارات وعلى سماتها المميزة من شأنه ـ وذلك أمر أدركه هيغل منذ أوائل القرن التاسع عشر ـ ألاّ يترك لأمّة سبيلاً إلى الشعور بوجودها إلاّ بالتأكيد المجرد لذاتيتها المستمدة من تاريخها ولغتها وأخيراً وليس آخراً من التكاليف والنواهي التي يمليها عليها دينها. ومنه التصاعد الذي لا مرد له لِمَا يسمى بالعنصرية. ومنه أيضاً النظرة إلى المستقبل باعتباره ماضياً سوف يتكرر، كما نبّه إليه الدكتور فؤاد زكريا أي قل بعبارة أصرح: ضياعه ضياعاً مؤكداً. فإن بقي مجال لحاضر عدا الإغراق في تمجيد الماضي مداواةً لجراحنا التي لم تر إلاّ تلقطاً لأفكار راجت في الغرب وروّج لها حتى صارت هي الأخرى تجري مجرى البديهيات، لا تكاد تحظى منا بأي نصيب من النقد الذي تلقاه في الغرب نفسه... فنحن اليوم بين قسمين نقيضين:

قسم يسير نحو الماضي المنتظر حتى لتراه يخطط من أجل تكوين الجماعة التي سوف تعيد فتح العالمين، كأننا لم نكن في بلد انفرد بين بلاد العالم بأن صارت حدوده العسكرية لا تطابق حدوده السياسية، كأن الغزو أوجب من التحرير وأسبق! ثم هم إذ فاتهم السؤال عن معنى الدعوة إلى الطاعة المطلقة لأوامر الخالق إذا صارت ذريعة للإمارة على الخلق، لم يتورعوا عن تكفير من

خرج عن دائرتهم، كان التكفير لمن ولد على دين أبيه فرضي به ولم يرتد عن الانتساب إلى قومه ليس إدعاء على من هو أعلم بالأعمال والنيات وبما لها من ثواب أو عقاب. فأمّا علماؤنا فهم كذلك لا تفكير لهم إلاّ في الحدود والنواهي، والحسنات والمعاصي، والحلال والحرام، حتى ليذكرونا بالمسيحيين في أول عهدهم منذ عشرين قرناً حين كان شاغلهم الشاغل هو أن يعرفوا إذا كان أكل اللحوم المقدمة قرابين إلى الأصنام حلالاً أم حراماً وأضيف بين قوسين (أن الآراء اختلفت والدين واحد) وحتى ليساورنا الشك في ما إذا كان مبتغاهم إرضاء الله أم إرضاء وساوسهم. فإذا كان هذا الكلام تجنياً أو كذباً فليقولوا لِمَاذا تركوا هذه الأسئلة: هل استغرقت الأوامر والنواهي الإرادة الإلٰهية فلم يعد فيها لدى البشر من سرّ؟ وإذن هل يضمن الإنسان بطاعتها ـ والنفس أمّارة بالسوء ـ رضا الله، أم هذا الرضا فضل منه لا تكفي فيه الأعمال؟ هل كان رجاء الإنسان ـ والنفس الإنسانية هي هي ـ البراءة يوم الحساب، أو يتعداه إلى طلب الصفح والغفران؟ أضفْ أن رسالة تختتم بها الرسالات، كيف تفهم فهماً صادقاً إذا هي فصلت عمّا سبقها من الرسالات؟ لِمَ ترك علماؤنا ترجمة التوراة والعهد الجديد ـ وبين دفتيهما دينان منزلان ـ ليد الآباء اليسوعيين وحدهم فأخرجوها ركيكة، تزيد النص في بعض المواضيع غموضاً على غموض، وإن لم تخل من بعض الطلاوة والأمان على روح السرد؟ ثم ما مأتى الاختلاف بين نصوص حَوَت كلها رسالات سماوية، لا في النواهي فقط بل في النواهي والعقائد والروايات؟ ألاختلاف العصور؟ أيّ عصور على التحديد وفيمَ يقوم الاختلاف؟ الحذف والتحريف؟ في أي المواضيع وبأي دليل؟ إنني لا أغالي إذا قلت إن الأبحاث في هذه الموضوعات تصدر في الغرب وجامعاته بالعشرات كل أسبوع دون أن يساور مؤلفيها أقلّ خشية، وجلّهم قوم شبّوا هم أنفسهم على النصوص التي يتوخّون دراستها، قرأها الذين يرون في هذه الدراسات سبيلاً إلى فهمها فهماً أصحّ وأعمق فجميعهم يدركون أن الدين يعلو على كل خطر، لأن الإيمان بما هو قبول للرحمة وللنواهي، نعمة يفيض بها الله على من يشاء، فإن لم يؤمن البعض كفاهم انتسابه إلى ذات المجتمع الذي هم جزء منه، يستعينون به على أمور الحياة والوطن كما يستعين

بهم، تاركين بعد ذلك أمرهم لربهم، دون حجر أو تكفير. وهنا يكمن في المحل الأول سرّ وحدتهم ـ ومن ثم سر قوتهم ـ إذا دق ناقوس الخطر أو قرعت طبول الحرب. فلِمَ خشية علمائنا التي تجعلهم يميلون إلى قصر الاجتهاد عليهم احتجاجاً بأن النصوص أجلّ وأخطر من أن يتناولها إلاّ ذوو الاستعداد؟ ولو أن ذلك تمّ لهم فلم يكن رأي إلاّ رأيهم وكان رأيهم وحده هو الحق ففيم يختلف عندئذٍ مجتمعهم عن أي مجتمع كنسي؟

ثم قسم يتحمس لحقوق الإنسان دون أن يتساءل، ولو على سبيل الفرض، إذا لم يكن الإلحاح على المطالبة بهذه الحقوق إنما يستر نسيان الإنسان لواجباته، فعلامَ التذكير بحقوقنا في ألاّ نُقتل ظلماً أو نُعذّب إذا كنا نذكر واجبنا ألاّ نَقتل أو نُعَذّب؟ فإنْ قلت إن الأمر لا يتعلق بالعلاقات بين الأفراد بل بينهم وبين حكوماتهم، فيقيني أن دول الغرب لم تكن لتبدي هذه الحمية في التنديد بجرائم بعض الحكومات الأخرى نحو شعوبها لو أنها لم تسبق إلى نسيان أقل واجباتها الإنسانية فنكّلت بمعظم شعوب الأرض، فرادى وجماعات، ولا أتحدث عن فحشها الذي بلغ حد تجريم كفاح الشعوب ـ المسلوبة حقوقها فنسبته إلى الإرهاب ـ هل يحتاج القارئ إلى مثال؟ أمّا الديمقراطية فنرحب بها ترحيباً ربما كان صواباً لكنه يظل ترحيباً أعمى ما دمنا لا نتحقق مما قاله المؤرخ اليوناني توسيديوس منذ خمسة وعشرين قرناً من أن هذا النظام لا مجال له إلاّ في البلاد الاستعمارية التي تكفل لها هيمنتها على غيرها رخاءً يخفف من حدة الصراع الطبقي بداخلها. ولو تحققنا لسألنا:

إذا كانت الثورة لا تُصَدّر، فهل الديمقراطية المُصدّرة أنجح؟ هذا دون الأسئلة المتعلقة بتعريفها: أتقوم في تعدد الأحزاب؟ فماذا لو استأثر أحدها بالحكم؟ أو بالبرلمان؟ أو ماذا لو تحول البرلمان إلى حلبة صراع لا يهدف أي طرف فيها إلاّ إلى فرض آرائه ـ وهو تحول تعاني منه البرلمانية منذ أن اتسعت رقعة الدولة من المدن الصغيرة إلى الأمم التي يبلغ تعدادها الملايين ممّا لا يجعل بداً من اللجوء إلى الانتخاب، فما هي العلاقة الحقيقية بين الناخبين ومن يمثلهم؟ وما معنى هذا التمثيل؟ أيحل محلهم ـ إذا كان هذا هو المعنى ـ

لتلاشيهم فيه أو لتلاشيه فيهم؟ أينطق باسمهم ليقول ما يرى أو ما يرون؟ وهل يتفق هذا التمثيل مع المساواة التي هي في نظر البعض مطلب جوهري من مطالب الديمقراطية ـ وهو ما يؤدي اقتصادياً إلى اللجوء إلى الاستفتاء في كل المسائل الحيوية، ويؤدّي اقتصادياً إلى الشيوعية ـ أم أن المطلب، كما يراه الليبراليون، ليس المساواة التي يجب ألاّ تتعدى حدود المساواة أمام القانون، بل الحرية؛ بمعنى مجتمع تنمو فيه الفروق الطبيعية بين الناس نمواً حراً؟ أغلب الظن أننا نعدُّ هذه الأسئلة لا طائل منها لأن الديمقراطية الحديثة تقوم على المساواة حيث أن لكل فرد مهما علا، صوتاً، وعلى البرامج التي تقدمها الأحزاب إلى الشعب. وهنا نسمع الإشادة بالشعب وبإرادته التي هي مصدر السلطات دون التفات إلى تضارب الآراء في الغرب نفسه بل تخبطها حول تعريف الشعب (أهو الأمة أم جزء منها وأي جزء)؟ وفي تعريف إرادته (أهي فكرة من أفكار القانون العام أم قوة عائمة بذاتها، مستقلة عمّا يعلن عنها في الانتخاب أو الاستفتاء أو ما إليهما)، ولا إلى الآراء التي تربط أحد هذين الحدين بتعريف الحد الآخر، كما في قول هيغل بأن الشعب هو هذا الجزء من الأمّة الذي لا يعرف أحياناً ما لا يريد ـ ولن أتطرق إلى الحديث عن القيادة التي لم يجد لها أحدٌ مفهوماً شافياً، ولا عن علاقة الشعب بها، التي دفعت البعض إلى حد القول بأن «الشعب» إن هو إلاّ اسم جمع يتوسل به القادة من كل مذهب إلى خلق المرآة التي يروق لهم تأمل مجدهم فيها. فالأهم من ذلك هو أننا في كثير من الأحيان لا نكتفي بتلفظ هذه الشعارات والإعجاب بها، بل نحاول تبرير هذا الإعجاب لا بدرس تاريخها، الذي ربما خفف من غلواء هذا الإعجاب، بل بالتقريب بينها وبين التراث الإسلامي. كالتقريب بين الشورى والديمقراطية، وهو مغالطة فجّة لأن الشورى أسلوب في الحكم بما هو وصاية، بينما الديمقراطية أسلوب في إقامة الحكم نفسه. فالمقارنة بين الفكرتين دون اعتبار لعلاقة كل منهما بالدولة يفرغ المقارنة من كل معنى. أو كالتقريب الذي لم أعرف كيف أتجنّبه في طبعة سابقة لهذا الكتاب بين فكرتي المصلحة العامة والجماعة، وهو أيضاً مغالطة لأن المصلحة العامة فكرة يتمركز حولها كيان المجتمع المدني كله وتفترض وجود جماعة المصلّين في المسجد، فإن أحالت

إلى فكرة غيرها فإلى الإمامة. فإن صحّ ذلك جاز أن نسأل: هل عرفنا خلال تراثنا الإسلامي كله شيئاً يشبه من قريب أو بعيد المجتمع المدني؟ ألم ننسَ واو العطف في كون الإسلام ديناً ودنيا فأبينا إلاّ احتواء الدنيا بالدين واقتضينا العيش للآخرة وحدها كأننا نموت غداً. وذلك باعتقادنا أن الحدود يجوز بل يجب إسناد تطبيقها إلى سلطة دنيوية بدل تركها ليوم الحساب، وهو ما ينفي علوّها فوق جميع القوانين الوضعية وتميزها منها تمييزاً مطلقاً؟

إن المستقبل مجهول فلا أحد يدري أهو لهذا القسم أو ذاك أو لما لا نعلم. أمّا الحاضر فعجز أو بالأصح ردود أفعال تمليها سيطرة الغرب وسيطرة العلم المتزايدة على مصائر المجتمعات الإنسانية، وليس لاستجماع الفكر، الاستجماع الذي ننشط به لنغيرها بأنفسنا وهنا تحديداً تقع مسؤولية على المثقفين في بلدنا وبنوع خاص مسؤولية جامعتنا، دينية أو «علمانية»، أساتذة وطلاباً. إن الذين ـ بين هؤلاء ـ تشرف اليوم حياتهم على غروبها يدينون بشروقها أكثر ما يدينون إلى فضل لجنة التأليف والترجمة والنشر التي لا أعلم أحداً وضع كتاباً في تاريخها وتاريخ مؤسسيها والقائمين بأمرها، وفي مقدمتهم أحمد أمين، أحد كبار المفكّرين الذين عرفتهم مصر في تاريخها الطويل. فلو أن هذا الكتاب أسهم ولو بأقل نصيب في خلق مثل هذه اللجنة من جديد، لكان في ذلك جزاء يفوق كل رجاء.

الفصل السابع

التوارث الخلاق والتوارث الآسن أو الثقافة والحكم

للدكتور مصطفى صفوان

الرأي الذي أريد شرحه هنا هو التفرقة بين الحضارة بما هي ظاهرة تنشأ بنشوء الدول والإمبراطوريات وتنسجم ديمومتها مع لون من التوارث الراكد الرتيب، وبين الثقافة بما هي ظاهرة أوروبية محض يمكن تحديد نشوئها بين عامي 1050 ـ 1250 على وجه الإجمال، ويتمثل فيها نوع جديد كل الجدّة من التوارث، يكمن فيه سر قوَّة الغرب.

هناك مفكر ألماني من مفكري القرن الثامن عشر هو ليشتنبرج الذي عرف بأقواله اللاذعة الذكاء، التي لا تزال تغذي عقول المثقفين في الغرب إلى يومنا هذا وبينها قول تصعب ترجمته ولكن مؤداه أن هناك حيلة صوتية فائقة تتمثل في حمل الناس على الاعتقاد بأن شيئاً قيل على الأرض قد نزل من السماء.

فإمّا أن يكون الأمر حقاً أو يكون حيلة ليس إلاّ. وهذا ما قد يختلف فيه الرأي. ولكن الشيء الوحيد المؤكد هو أنه لا قيام لمجتمع على الأرض إلاّ استناداً إلى السماء.

ذلك أنه إذا كان من الصحيح والواضح أن القوانين تسنها الكلمة، فمن الصحيح أيضاً ـ وإن لم يكن من الواضح ـ أن هناك قوانين لا تسنها الكلمة بل تخضع لها ولا يتسنى تداولها بدونها.

خذ مثلاً النهي عن الكذب: ما من كلمة إلاّ تضمّنت الإشارة إلى الحقيقة، دليل ذلك أن الكاذب نفسه ما كان يقدم على الكذب لولا مراهنته على تصديق

أن المُخاطَب سيصدقه، أي على اعتقاده أنه يقول الحقيقة. من هذه الوجهة يمكننا النظر إلى النهي عن الكذب على أنه تذكير بهذه الإشارة المنبثّة في طبيعة الكلمة وإلزام تطابقها. ثم النهي عن القتل: من البيّن أن الكلام كان يفقد كل مسوّغ ومجال لو حلّ لطرفٍ قتلُ الطرف الآخر كلما شبّ نزاع. من البيّن أيضاً أن الخروج من المجتمع الضيّق الذي ينشأ فيه الإنسان إلى المجتمع الأكبر سيكون من الصعوبة بمكان لو أن النكاح بين أعضاء الأسرة الواحدة كان مباحاً. أضف أنه لولا الإلزام برد العطاء لكان معنى ذلك أن العاطي يملك بلا حدود وأن المعطي يملك حقاً لا يحدّه واجب أي لانتفت المسؤولية واستحال تقسيم العمل ـ وهو عماد المجتمع.

هذه القوانين الأربعة: النهي عن الكذب وعن القتل وتحريم الزنا بالمحارم ثم الإلزام برد العطاء، ما من مجتمع إنساني إلاّ عرفها ـ ولا أقول احترمها ـ سواء في صورة مكتوبة، أم غير مكتوبة، وما من مجتمع نسبها إلى بعض أعضائه مهما علت مكانتهم، لأن الشرعية والمكان إنما يأتيان من الاحتكام إليها؛ فهي موضوعة من قبل: وضعها الأجداد أو كائن من نطاق البشر أو يعلوهم.

الدين في المحل الأول هو مستقر هذه القوانين وحصنها الحصين، وهو من هذه الوجهة لحمة المجتمع وسداه أو كما يقول البعض في الغرب هو التمثيل الذي يتجسد به الرمز في حياة المجتمع الإنساني بما هو مجتمع إنساني.

فإنْ اختلفت الأديان بعد ذلك فلأن كل دين يضيف إلى هذه السنن العامة المشتركة سنناً مستمدة من عرف المجتمع الذي يظهر فيه أو تصدر عن هذا العرف. ثم إنه لا بد لكل دين من أن ينصّ على من هم الذين تحقّ لهم مخاطبة الناس باسم السماء؛ أهم السلف أو الرسل أو الحكام أو الكهنة أو العلماء، الخ. ثم لا بد له أيضاً من النص على شعائر العبادة وفي مقدمتها الصلوات والقرابين. من هنا تختلف الأديان وتتصارع كأنما قدر الإنسان ألاّ يخدم الله دون أن تقترن خدمته باستخدامه من أجل تعزيز نرجسية الجماعة أو تعزيز «ذاتيتها».

قد يقال إن هذا الكلام إنما ينطبق على المجتمعات القديمة وإننا اليوم بصدد مجتمعات متغيرة تتقدم نحو اللقاء على أرض جديدة هي أرض العلم لا الدين. ولكن هذا الرأي يكذبه ما نراه اليوم من احتدام المشاعر والحركات الدينية سواء في الشرق أو في الغرب احتداماً لا مثيل له منذ عهد الحروب الصليبية، فضلاً عن اشتداد العنصرية. فالدلائل تدل بالأحرى على أن مالرو لم يجانب الصواب في قوله: «إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون قرناً دينياً أو لن يكون» فإذا ما عدنا إلى الماضي تبيّن فساد هذا الرأي من أساسه، فالعلم الحديث يرتبط ظهوره بأسماء أربعة: كوبرنيك، وكان من رجال الكنيسة وذا نفوذ واسع في بولندة؛ وكبلر، وكان قد ذهب إلى جامعة توبنجن لدراسة اللاهوت إلاّ أن أساتذته تبينوا تمكنه من علم الرياضة وتمكّن علم الرياضة منه ما جعلهم يفرغون له منصب أستاذ الرياضيات والأخلاق بجامعة جراتس؛ ثم نيوتن الذي تزيد كتاباته في اللاهوت وتفسير التوراة عما كتب في علوم الطبيعة. يبقى جاليليو، ولجاليليو قصة.

إن جاليليو هو أول رجل في التاريخ أدرك تمام الإدراك أن ثمة نسقاً أخذ في الزوال، هو النسق الأرسطي إن لم يكن نسق النظرة الطبيعية إلى الأشياء باعتبارها جواهر فردية تحمل ما تحمل من الصفات التي يختلف العلم باختلاف أنحاء إسنادها إليها كالكم والكيف والمتى والأين، دون نسيان الجنس كالجماد والحيوان والإنسان، وأن نسقاً جديداً كل الجدة كان في طور الظهور، نسقاً يكون العلم الرياضي ليس غير، وهو ما يعني تحول العالم إلى حروف وأعداد تتركب منها المعادلات وتحول العالم إلى ذات لا علاقة لها بالذاتية، فهي مجردة من كل صفة سيكولوجية أو حتى إنسانية وإنما يقتصر تعريفها، كما تمّ على يد ديكارت، على الفكر وحده وأكاد أقول: على الفكر والحساب. ثم إن تحسين جاليليو للعدسات مكّنه من اكتشاف أقمار المشتري الأربعة، مما كذّب عياناً، إذا جاز التعبير، الادعاء بكون الأرض هي المركز الثابت الذي تدور حوله وحده الأفلاك، وجعل من الصعب الأخذ بالمخرج الذي دعت إليه الكنيسة، ألا وهو التسليم بأن مذهبي كوبرنيك وبطليموس يستويان من حيث لا

يعدو كلاهما أن يكون «إنقاذاً للظواهر» أمّا الحقائق فلا يعلمها إلاّ الخالق ـ هذا بينما اعتقد جاليليو مثل كبلر من قبله ونيوتن من بعده، أن من أكبر نعم الخالق علينا منحنا القدرة على أن نعلم بعض ما يعلم. . . من الحقائق. أضف أن جاليليو كان داعية من الطراز الأول انفرد بأسلوب يعد أحسن ما عرفته اللغة الإيطالية من النثر خلال القرن السابع عشر، وأن حماية آل ميدسيس وإغداقهم المعونة عليه قد أثارا حفيظة اليسوعيين ودسائسهم على نحو يذكر بما حيك حول روبرت أوبنهايمر مفجر القنبلة الذرية، أيام الماكارثية بالولايات المتحدة. خلاصة القول إن اصطدام جاليليو كان اصطداماً بالأرسطية قبل أن يكون اصطداماً بالكنيسة وإن مثوله كارهاً أمام محكمة التفتيش بروما لا يدعو إلى الشك في صدق إيمانه بالكنيسة الرومانية المقدسة. إن قرن العباقرة، كما سمي القرن السابع عشر، كان يزخر بعباقرة العلم والدين معاً: أبلغ دليل على ذلك الفيلسوف باسكال.

ثم حتى في عصرنا هذا، ألا نعلم إلى أي مدى بلغ امتعاض أينشتاين حين بدا أن نظرية الكوانتا تشكك في الجبرية الآلية التي كانت سمة من سمات العلم منذ استتب على يد نيوتن، وكيف عبّر عن امتعاضه هذا بقوله: «إلٰهه سره خفي ولكنه لا يلعب بالزهر» أريد القول بهذه الإشارة ـ وإن لم يتسع المقام للخوض في شرح ما أقوله ـ بأن رجل العلم يتضمن موقفه تسليماً صريحاً أو غير صريح بأن فوق كل ذي علمٍ عليم، هو مشرّع الكون لا مشرّع القوانين الإنسانية وحدها، فالتعارض بين العلم والدين لا وجود له إلاّ في كتب الفلاسفة وأدمغتهم ـ يبقى أن نسأل: ما العلمانية إذاً؟

إن العلمانية لا تعني استقلال المجتمع الإنساني عن الدين. فهذا أمر محال دفعت الاشتراكية غالياً ثمن جهله أو تجاهله. فالدين روح المجتمع أياً كان وليس «روح المجتمع بلا روح».

هل تعني العلمانية إذاً استقلال الحكم والدولة عن الدين؟ الجواب أيضاً: كلا. وإلاّ فما معنى الرموز والشعائر كالأعلام التي يموت من أجلها المواطنون ومراسم التتويج أو افتتاح البرلمان أو القسم الذي يؤديه رئيس الولايات المتحدة

ويده على التوراة؟ ولا أتحدث عن المؤتمرات الصحفية: يكفي أن يشهد القارئ على شاشة التلفزيون السيد ميتران وهو يتحدث في أحد المؤتمرات ليرى صورة «الكهانة السياسية». ولا يدهش القارئ هذا التعبير فلا قيام لحكم إلاّ بالدين، فإن ادّعى مناهضته أو الاستقلال عنه فلن يخرج عن أن يكون ديناً مضاداً. ومنه ضرورة الشعائر بما هي همزة الوصل بين الأرض والسماء أو بما هي إسمنت الاعتقاد وعنوانه.

إن الإجابة عن سؤالنا عن معنى العلمانية يقتضي الانتباه إلى أن لكل حياة اجتماعية بُعدين:

أولهما: البعد الأفقي، وهو يتلخص في حصيلة الأفكار التي تشمل المعارف التقنية، كتلك المتعلقة بمسح الأراضي، أو صناعة الخزف أو تحصين المدن، كما تشمل المعتقدات، سواء ما تعلق منها بالدنيا، أي بتوزيّع المجال والقوى الاجتماعية، أم بالدين؛ أي بالفروض والعبادات. وكثيراً ما يصعب الفصل بين الجانبين، المعرفي والاعتقادي في الواقع وأن تميّزا في الذهن. وربما كان من أوضح الأمثلة على ذلك ما نعلمه من مساهمة علماء الرياضة الإسلاميين كثابت بن قرة والخوارزمي والكاشي في تطوير العلم الرياضي ـ وهو أبعد المجالات عن الاعتقاد، فإليهم يعود الفضل في نقل مركز الثقل في هذا المجال من الهندسة إلى الجبر، وأغلب الظن أن هذا التطوير لم يكن مقطوع الصلة بكثرة المشكلات المتعلقة بتوزيع التركات، وهي مشكلات ما كانت لتظهر في مجتمع يقضي بأن تؤول التركة كلها إلى الابن الأكبر وحده.

أمّا البعد الثاني فهو البعد الرأسي: وأعني به التوارث من جيل إلى جيل. هذا التوارث هو ما نسميه بالتربية التي تقوم بها الأسرة أولاً ثم تتولاها بعد ذلك منشآت الدولة والمؤسسة الدينية. وإن لم يغب عن القارئ أن الأسرة نفسها نتاج الدولة والدين اللذين يتوليان أو يتولى أحدهما عقد الزواج وحلّه. وتقوم العلمانية حسب تعريفي لها، في ظهور طريقة من طرق التربية أو التوارث مستقلة ولو إلى حد عن هذين الطريقين. هذه الطريقة هي الثقافة التي بدأت بالإشارة

إليها كظاهرة أوروبية محضة، خرجت إلى الوجود بين منتصف القرن الحادي عشر ومنتصف القرن الثالث عشر.

ذلك أن هذه الحقبة قد ضعفت خلالها إلى أقصى مدى قوى الإمبراطورية الجرمانية التي أسسها شارلمان أو ضعف على الأقل ادعاء كونها الوريثة الشرعية للإمبراطورية الرومانية في مواجهة الدول الناشئة التي كانت لا تزال دولاً ضعيفة بعيدة عن أن تنتشر في كل مناطق أوروبا. ومنه كانت الكنيسة هي الدولة الأولى في هذه القارة حتى أن بعض المؤرخين لا يتردد في الحديث عن «المملكة البابوية» التي كانت تتولى الدفاع عن حدود أوروبا في وجه غزوات المسلمين في الجنوب، وغزوات القبائل النورماندية والاسكندنافية في الشمال. كما كانت هي التي شنت الحروب الصليبية جنوباً وشنت أيضاً حملاتها التبشيرية شمالاً، في الدانمرك وبلاد البلطيق التي ظل بعضها مثل ليتوانيا، يدين بالوثنية إلى القرن الثالث عشر أي كانت هي الدولة المسؤولة عن علاقات أوروبا بالخارج. ثم هي التي كانت تتولى أيضاً مهام الدولة في الداخل، كجمع المكوس وتعبئة الجيوش والأساطيل وبناء المدن والثغور والمستشفيات والكنائس والإشراف على عقود الزواج ومراسم الدفن وتوزيع التركات وتعداد السكان. أمّا التربية والتعليم فغني عن البيان أنهما كانا بيدها وبيدها وحدها. صحيح أن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بند من بنود العقيدة المسيحية لم يغب قط غياباً تاماً عن ضمائر المسيحيين استناداً إلى قول المسيح: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ولكن من بنود هذه العقيدة أيضاً أن السيد المسيح قد سلّم بطرس السيفين، سيف الدنيا وسيف الدين. ومنه ثار السؤال: ومن هو خليفة بطرس؟ كان رأي الكنيسة أن السيفين سيفاها أحدهما ملك لها، والآخر مجعول لخدمتها، هي وحدها التي تملك حق توجيهه على النحو الذي تراه. أمّا الملوك فكان كل منهم يرى أنه وحده الخليفة بصفته ملكاً.

ولكن الأمر الذي يهمنا في المقام الأول هو أن الحروب الصليبية كانت لها نتائج وخيمة ما كانت تتوقعها الكنيسة، فهي أدّت إلى تعدد الصلات بين المسيحيين والإسلام، وبذا عثر الأوروبيون على ما كانت تذخر به الحضارة

الإسلامية من نفائس التراث اليوناني أصولاً وترجمات وشروحاً. فضلاً عما عثروا عليه في بيزنطة.

ومنه انتشرت في المدن التي كثر عددها خلال هذه الحقبة، طبقةٌ من الناس لا شغل لهم سوى الدرس والتدريس. هؤلاء المشتغلون بأذهانهم إذا أردنا لهم اسماً يعرب عن رؤيتهم لأنفسهم وعن دورهم الاجتماعي في هذا المعترك ـ تكوّنت حولهم حلقات يؤمّها أناس من طبقة ناشئة هي طبقة البورجوازيين أو سكان المدن، وتكوّنت منهم ومن مريديهم فئة جديدة ظهرت في مجتمع لم يكن التجار فيه أو الصنّاع أو رجال الكنيسة أو النبلاء يرون أنفسهم على أنهم أفراد متساوون أمام القانون، بل على أنهم فئات لكل فئة منها حقوقها وامتيازاتها. فقد كان من شأن الصراع الدائر بين الكنيسة والإمبراطورية وبين كليهما والملوك ثم بين هؤلاء النبلاء، أنْ تمكنت كل شريحة من شرائح المجتمع الأوروبي من التضامن دفاعاً عن مصالحها في شكل رابطة جامعة (ومنه اسم «الجامعة» بالمعنى الذي نعرفه اليوم) سميت أيضاً بالمتجسدية[1]. هذه المتجسديات كانت من خلق المجتمع الأوروبي لا جذور لها في القانون الروماني. لم تلبث أن صارت قوة يحسب لها حسابها، حتى أن الحديث عن «الملكية المطلقة» إنما يصدق فقط من حيث كان الملوك يريدون إسناد مشروعيتهم إلى الحق الإلٰهي، أمّا في واقع الأمر فكان كل ملك لا يعمل إلا بمشاورة مجلس يضم ممثلين لمختلف الفئات. على هذا الغرار إذاً تكاتف المفكرون الذين نتحدث عنهم فخرجت منهم قوة محدثة يكفي في الدلالة على منحاها ذكر ما ردّ به أحدهم على سلفيٍّ اقترح عليه مناظرة في موضوع الحيوانات قال «يصعب علي الحديث عن الحيوانات، فأنا قد تعلمت من أساتذتي العرب أن أتخذ من العقل مرشداً، أمّا أنت فتقنع بأن تتبع أسيراً قيد السلطة المهولة. أهناك اسم آخر للسلطة غير القيد؟» ولم يلبث أن تشكلت من هؤلاء ومن طلبتهم جامعات ـ بالمعنى المعروف للكلمة هذه المرة ـ انتهزت الصراع بين الأطراف المختلفة لتحفظ

(1) Corporation: جماعة، طائفة، أهل حرفة. معنى «طبقات» عند العرب في العصر الوسيط.

استقلالها في وضع لوائحها وبرامجها وموادها وتأسيس أبنيتها. يغدق عليها كل طرف المال لما يراه من تصاعد نفوذها بين الشباب فتأخذ المال بشروطها، فإن لم تقبل أخذته من طرف آخر.

مثال ذلك أن الهبات التي أغدقها فرديريك باربروسا عام 1158 على جامعة بولونيا كيما تمنح الطلبة الأجانب حق السكن بها كان من آثارها أن صار للطلبة الذين وفدوا إليها مع عائلاتهم نفوذ كبير في تصريف أمورها وإن قلّ فيها الاهتمام بالدراسات اللاهوتية، بينما زاد زيادة كبرى الإهتمام في مجال العلوم المدنية وبخاصة القانون حتى صارت لها في هذا الميدان مكانة دولية مؤكدة. بينما جرت الأمور على نحو مختلف في جامعة أخرى حظيت بذات المكانة، هي جامعة باريس: فلقد أمر البابا هونوريوس الثالث عام 1219 بحذف دراسة القانون المدني بها وذلك في أغلب الظن تحت ضغط فيليب الثاني ملك فرنسا الذي كان يخشى آثار هذه الدراسة على القانون الجاري بحكم العرف في فرنسا، لكنه عوّض ذلك بمزايا جعلت منها كعبة الدارسين في الفلسفة واللاهوت حتى صار عدد الطلبة الأجانب فيها يزيد عن عدد الفرنسيين. هذا في حين احتفظت جامعة أكسفورد التي لم تكن قد حظيت بعد بالمكانة ذاتها بطابعها التقليدي في دراسة اللاهوت فركزت تعليمها على شرح الكتاب المقدّس، ولم تبدِ إقبالاً على المسائل الفلسفية التي أثارها أرسطو وابن رشد وابن سينا بينما أولت كتبهم في الطبيعة كل عناية. فلا غرو إن خرج منها فرنسيس بيكون.

هذه الجامعات التي لم يدخل ظهورها في حساب الكنيسة، كانت حصوناً منيعة لثورات الفكر المستقل عن الحكم (لا ننسَ أننا تحدثنا عن الكنيسة من حيث كانت هي الأخرى دولة)، وبهذا المعنى أقول إنما كانت مؤسسات علمانية. فهي بحكم دساتيرها قد جندت أذكى المدرسين وأعلمهم وضمتهم في متجسديات بعيدة عن مسؤوليات الحكم الكنسي ـ خلاصة القول إن القرن الثالث عشر قد شهد للمرة الأولى هذه الظاهرة الجديدة كل الجدّة: حلول المدرس محل الأسقف والقس كشارح للمذاهب والنصوص. لا بل إن الأساتذة

والمدرسين لم يلبثوا أن حلّوا محل رجال الدين كمبدعين خلاقين للمذاهب، تتأثر بتعاليمهم الكنسية نفسها. أضف إلى ذلك أن خريجيها كانوا هم العناصر التي لا تستغني عنها الدولة سواء في مجال القانون أم في مجالات المشروعات الهندسية أو الطب أو الفنون أو العمارة. فالدولة لم تنشئ الجامعات في أوروبا وإنما قامت بفصلها. فإذا كان الحق، كما لحظه أحد المؤرخين، أنه قد أخذ عندئذٍ في الوقوف على قدميه واكتشاف الدنيا حوله. ولولا ذلك لما كان ظهور العلم وظهور العصر الحديث. فكيف يكون كوبرنيك بدون جامعة بولونيا أو كبلر بدون توبنجن؟ إن جاليليو ما كان ليكون لولا الجامعة التي درَس ودرَّس فيها، جامعة بادوفا، ولا نيوتن بغير كمبردج.

أما الشرق، فقد سارت فيه الأمور مساراً مختلفاً لا أحتاج إلى الإطالة في وصفه. فالشرق مهد للحضارات. فيه ظهرت الدول مع ظهور الكتابة التي لولاها لما تحولت هذه الدول إلى إمبراطوريات. ولكن نزوع الدولة الطبيعي إلى استعباد الدول الأخرى وإلى استعباد شعبها، إذا استطاعت، كان من شأنه أن حتى هذا الفن نفسه، فن الكتابة، قد أخضعته الدولة لأغراضها فمنعته عن الشعب وجعلته حكراً مقصوراً على طبقة من موظفيها. أهو أمر يخلو من الدلالة أن الأرض التي ظهرت فيها الكتابة لا يزال شعبها يعاني الأمّية إلى حد بعيد؟ إذا كان الدستور الأميركي ينص، فيما أظن، على أن الله بصير بالشعب فالأصدق القول فيما يتعلق بنا أن الشعب لا يفلت من عين الدولة. هذا الذعر الدفين من الدولة يمتد إلى آلاف السنين، هذا الذعر الذي هو أخبث رذائل النفس كما يقول بولجاكوف، قد أفسد حتى وظيفة الكلمة عندنا فصارت، وهي المجهولة، أداة يربط بها الإنسان نفسه أمام ضميره أو أمام الباري ـ صارت أداة للزوغان. حتى إني أشك في أن تكون «إنشاء الله» التي نردف بها كل اتفاق أو وعد صادرة عن إيمان حي وليس عن تجنب للمسؤولية بتركها لمن وسع صدره... إلى متى؟

أقول «الدولة» ولا أقول «الدين»، صحيح أن الدين محافظ بطبعه ولكن هذه السمة إنما تعني في المحل الأول المثابرة، مثابرة الجماعة، على البقاء. أمّا

محافظة الدولة فتعني الاستئثار بمقاليد الحكم وبمزايا الطبقة التي يخرج منها القائمون بأمره. فالقول إن غلبة الغرب على الشرق تعود إلى الاختلاف بين المسيحية والإسلام ـ وهو قول شائع في الغرب ـ يبدو لي اعتقاداً مريباً يدحضه من جهة كون الإسلام قد اتّسع في بعض عصوره إلى جدل جاد خصب بين «أصحاب الرأي» و"أصحاب الحديث»، ويدحضه من جهة أخرى كون المسيحية نفسها حين استقرت في الشرق، في بيزنطة، حذا أباطرتها حذو ملوك الفُرس ـ ملوك الملوك كما كانوا يسمون أنفسهم ـ ونقلوا عنهم أبهة بلاطهم وترفه ومراسيمه مثلما صنع الأمويون والعباسيون، فقد آلت إلى الزوال دون أن تترك ـ عدا بعض الأيقونات ـ أثراً يعتد به بالقياس إلى الإسلام أو إلى المسيحية الغربية.

فالأصدق أن الإسلام منكوب بالشعوب التي غزاها من حيث هي شعوب نكبت بدورها بنظم وأجهزة سياسية مكرسة، مهما تنوعت، لتأمين هيمنة الدولة على جميع مرافق الحياة.

ونتيجة الأمر هي أننا صرنا شعوباً تهلل لكل من دارت برأسه، سواء أكان فرداً أم جماعةً أو مؤسسةً، أنه وحدَه مُصلِحها، شعوباً تجري جيلاً بعد جيل وراء المهدي المنتظر دون أن تعرف بعد الخيبة إلاّ الخيبة.

فماذا عن الثقافة بيننا؟ إذا أردنا بالثقافة امتداداً لما عرّفتها به من كونها منهجاً للتوارث المبدع ـ تلك الحركات الفكرية التي يتجاوب معها الشعب كافة وينقسم بين مناصر ومعاد وإن لم تفقه الغالبية منها شيئاً، وإذا تركنا جانباً الحركات الضخمة والجارفة كحركة الأنوار التي أدت ـ مع عجز الدولة عن أداء مهامها ـ إلى اندلاع الثورة الفرنسية أو كتفجر المذاهب الاشتراكية مع تصاعد المدنية الصناعية خلال القرن التاسع عشر، واقتصرنا على الحركات الفكرية المحدودة النطاق كنظرية التطور في مجال العلم أو السريالية في الفن أو البنيوية فيما يسمى بعلوم الإنسان أو الوجودية في الفلسفة، فأقصى ما نستطيع قوله هو أن مصر ـ ولنقصر حديثنا عليها ـ لا تخلو من المثقفين ولكنها تخلو من الثقافة. ومنه يتبيّن أن مهمة مثقفينا لا تقوم في الدفاع عن الثقافة أو في التنبؤ

بمستقبلها بل في خلقها خلقاً، وهو محال إلاّ أن يتخذوا من الخالق قدوة، فليبدعوا من حيث بدأ. قال لرسوله: اقرأ حين يتولى مثقفونا صنع الحروف من كل مادة صالحة، خشب أو معدن أو بلاستيك. وحين انتشرت الحروف على أرض مصر انتشر التراث، وتمكّن آباؤنا من أن يركبّوا من هذه الحروف آيات من الكتب المرتلة أو أبياتاً من الشعر أو الزجل، أو بعضها من الأمثلة الشعبية أو ما يروق لهم من الخواطر.

وحين يكون مثقفونا حلقات تقوم بتعليم من أراد فنون الرسم والنحت والشعر والرواية والصحافة والسينما والمسرح، عدا المبادئ في مختلف العلوم، وحين يجرؤون ـ رغم محبتنا لها ـ على كسر حاجز الفصحى التي تجعل منهم سواء أرادوا أم لم يريدوا طبقة من «الخاصة» الذين يقرأ بعضهم ما يكتبه البعض الآخر دون أقل تجاوب مع «العامة»، فيبدؤون على الأقل بأن يقدموا لهؤلاء المسرحيات المكتوبة باللغة الدارجة إن تأليفاً وإن ترجمة.

وحين ينجحون في الحصول على الأموال التي تحتاج إليها مشاريعهم من أثرياء المصريين ذوي الهمة أو الذكاء، وحين يصمدون في وجه الضغط ـ إن لم يكن الردع ـ الذي لن تتوانى الدولة عن ممارسته إزاءهم، حينئذٍ يجوز القول: بدأ شعاع من الثقافة يشرق على مصر، بدأنا نقف على أقدامنا.

الفصل الثامن

هل غابت الديمقراطية عن التراث الفكري العربي؟

للدكتور عدنان حب الله

يتساءل المفكرون العرب لماذا لم يبنِ المجتمع العربي النظام الديمقراطي، الذي أثبت أفضليته على كل أنواع الأنظمة الأخرى؛ سواء على الصعيد السياسي الاقتصادي وحقوق الإنسان أو في مساهمته الكبرى في ازدهار العلم والفنون.

فإذا كان في الماضي معذوراً كونه لا يعرف، فالآن ليس له عذر، فهو يعرف ويعتمد النظام الديمقراطي ولكن بعد أن يفرغه من محتواه. هل المفهوم بحد ذاته غريب عن بنية الثقافة العربية، أي لا مكان له ولا يوجد تصور مسبق له في التراث العربي؟

كلها أسئلة تطرح وتتطلب المناقشة لأنها لم تجد أجوبة نهائية.

وطالما ذهبت الأجوبة في اتجاه الحكام لكي تحملهم المسؤولية هم وأتباعهم وعائلاتهم، ولكن الواقع يشير إلى الشلل الشعبي الذي يثير التساؤل: لماذا يفضل الاستسلام إلى الظلم والإذعان بدلاً من إعلاء صوته وإظهار حقه الطبيعي في إنسانيته وإحلال العدالة والمشاركة في القرارات التي تطال وجوده؟

إذا نظرنا إلى تاريخ الثقافة العربية لا نجد أي أثر لثورة شعبية تنقلب على ظلم الطغاة من ملوك وخلفاء، على غرار ما حصل في ثورة كرومويل في انكلترا وفي ثورة فرنسا وفي أميركا في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن التاسع عشر.

الجواب يأتي من عمق البنية الفكرية للذات العربية.

فإذا لم يكن هنالك تصور مسبق لمفهوم الحرية والفردية ولنظام يحقق العدالة والمساواة ويعزز السلم الأهلي بين أفراد المجتمع ـ إذا لم يوجد هذا التصور في الذهنية ـ يصبح عندئذ كجسم غريب لا يتقبله المجتمع.

حدثت الثورة الفرنسية كما نعرف في سنة 1789 فقضت على الملكية وقطعت رأس لويس السادس عشر واغتالت الحاضر والمستقبل والماضي الملكي في آن واحد، فأعلنت نهاية تاريخ وبداية تاريخ جديد يكتبونه بدمائهم؛ فألغت تاريخ جميع الملوك السابقين واعتبر تاريخ الثورة هو بداية الفجر وبديلاً عن التاريخ الكنسي المعتمد.

غرقت فرنسا في حروب أهلية، ذهب ضحيتها عُشرُ الشعب الفرنسي وضاعت مبادئ الثورة في خضم الاضطرابات الدموية التي طالت دون استثناء الطبقة الحاكمة والأرستقراطية والكنيسة بأكملها. ولم تستطع الخلاص من هذه الفوضى إلاّ بسبب ظهور شخصية عسكرية بارزة: نابليون بونابرت، الذي استطاع أن يقضي على الثوار المتمردين ولكن لم يقضِ على نزعة العنف والاقتتال. فبحكم ذكائه فتح جبهات متعددة في البلدان المجاورة أي بدلاً من أن يكون الاقتتال بين أفراد الشعب وجهه إلى الخارج إلى الآخر الغريب، يُسقِط عليه العدوانية الداخلية.

ماذا كانت النتيجة؟ اغتصب نابليون كل مبادئ الثورة ووظفها بحكم نرجسيته في شخصيته: فبدلاً من الملكية نصّب نفسه إمبراطوراً وبدلاً من الثورة على الكنيسة طوّع الكنيسة لخدمة نزواته ابتداء من البابا، وبدلاً من التبشير بالحرية طوّع الدول الأوروبية المجاورة لعبوديته.

النهاية معروفة، تجمعت الدول الأوروبية وأنهت حكمه في معركة واترلو المشهورة. وانتهى نابليون ذليلاً في جزيرة سانت هيلينا يجترّ أمجاد ذكرياته.

تعاقب بعد ذلك حكم الملكية ثم الإمبراطورية الثانية. ولم تتحقق الجمهورية الديمقراطية إلاّ سنة 1872 أي حوالى ثمانين سنة بعد اندلاع الثورة.

الظاهر في هذا السرد التاريخي السريع، أنه رغم تعاقب الأحداث فإن أفكار الديمقراطية بقيت حيّة في ذاكرة الشعوب إلى أن حققت أهدافها وأضحت الآن في صيغة الجمهورية الخامسة وعمّت كل الدول الأوروبية برغم محاربتها ومعارضتها في البداية. وهذا يعود إلى البنية الفكرية الثلاثية:

حرية ـ مساواة ـ أخوّة

هذا الشعار هو الصرح الأساسي لبناء الجمهورية. لم يأتِ من الخارج ولم يستورد، فهو كان موجوداً بالقوة في الذاكرة التراثية منذ سنة 508 ق.م. عندما قام كلينستين[1] بثورة على الطاغية وانقلب على حكمه لكي يفرض حكم الشعب، حيث اعتمد الشعار الآتي:

«يجب أن يحكم الشعب بالشعب ومن أجل مصلحة الشعب»

فهذه التجربة الفريدة في تاريخ الغرب منذ العهد اليوناني بقيت حيّة في نفوس الجماهير تطمح إليها، وحتى عندما أتى الحكم الروماني، لم يتنكر لها في البداية بل حدد مفهوم المواطن بحقوقه وواجباته وبني على أساسه ما يسمى بالقانون الروماني.

وتجب الإشارة هنا إلى دور المفكرين في عصر النهضة أمثال جان جاك روسو وفولتير وهيغل وديكارت وغيرهم من المفكرين الذين ساهموا بكتاباتهم الفلسفية في تنمية الفكر الديمقراطي ومفهوم الحرية الطبيعية ـ أي الإنسان يُخلق بالتساوي مع كل أفراد المجتمع حراً. ولكن تجب الإشادة بكاتب شاب كتب مقالة صغيرة قبل أن تأتيه المنية حوالى 1556 ـ أي 250 عاماً قبل الثورة ـ، وكان لهذه المقالة أثر بعيد في نفوس كل قادة الثورة الفرنسية ولا تفارقهم أبداً.

استطاع إتيان د لابويسي (De La Boëtie) في هذه المقالة أن يجرد الطاغية من هيبته وينزع عنه القدسية ويبدّد الخوف والرهبة منه لكي يعيده إلى مجرد إنسان عادي يسقط من عليائه كورقة الخريف.

---

(1) د. حب الله: شعب «اقرأ باسم ربك...» لا يقرأ؟ هنا يكمن التناقض الغريب، أساس التخلف الذي تعانيه الشعوب العربية.

يطرح لابويسي السؤال «لماذا الرهبة من هذا الطاغية؟ ومن أين يستمد سلطته عليك؟ يجيب لابويسي: بأن الطاغية يستند إلى القوة التي يمنحه لها المواطن، فقوته تأتي من الشعب وسلطته من التكليف الشعبي. فإذا أصبح ظالماً وطاغياً واستلب مواردك فلأنك قد منحته هذا الحق، ولو لم يستعن بإرادتك لما كان يستطيع أن يتحكّم بك. فيكفي أن ينزع كل مواطن عنه هذه القوة التي منحها له حتى يصبح كومة من الحجارة بدلاً من صرحٍ هائل ـ ويصبح في مثل هذه الحالة كناية عن مواطن عادي أو نفاية في مجتمع ينبذه. وهذا ما حصل للويس السادس عشر بعد أن انتزع من سلالة الوراثة الملكية، أصبح لوي كابيه ـ أي إسم عائلته القديم. ولكن يضيف لابويسي: إذا ما رضي الشعب بالذل والإذعان والخضوع لهذا الطاغية وقبل بظلمه وطغيانه ليس إلاّ لأنه مصاب كأكثر شعوب العالم بما يسمى «العبودية المختارة»، أي أن كل شعب يختار طاغيته بملء إرادته لأن العبودية أيضاً هي من طبع الإنسان.

منذ اندلاع الثورة الفرنسية، أصبحت الديمقراطية مطلب الشعوب ومعممة أُممياً على اعتبار أنها النظام الوحيد الذي يمكن أن ينظم علاقات أفراد الشعب فيما بينهم ويسير أمورَ الناس ضمن القوانين التي تحافظ على حقوق الفرد. وأضحت الديمقراطية في زمننا الحاضر تتعدى مفهومها السياسي والفلسفي والاجتماعي لتصبح ركيزة مقدسة أشبه بالمعتقد الديني أو الإيديولوجي.

ولكن إذا ألقينا نظرة شاملة على تطور مفهوم الديمقراطية منذ بزوغها في عهد الإغريق، لوجدنا أنها قد تغيرت وطرأت عليها تطورات جعلتها تحيد عن منطلقها الأول. فإذا كان هدفها الأول تأمين حرية الفرد في المجتمع ومساهمته فيما يمكّن الحاكم من إدارة الحكم في البلاد ـ أضحت من خلال الثورة الفرنسية أداة لتعميم العدالة ـ فالثلاثية الفرنسية: حرية ـ مساواة ـ أخوة، لا تنفصل الواحدة عن الأخرى؛ فلا معنى للحرية من دون التساوي في الحقوق والواجبات، ولا معنى للمساواة من دون مفهوم الأخوة الذي يجعل من أفراد المجتمع عائلة واحدة لا فضل فيها لواحد على الثاني، ويتوجب على كل واحد أن يساعد الأخ.

ولكن السؤال الذي يطرح الآن؛ هل بقيت الديمقراطية على حالها في عهد الحداثة؟

يتبين من خلال تطور المجتمع الأوروبي أنها حادت كثيراً عن منطلق «حكم الشعب بالشعب» بعد أن دخل على خط ممارسة الحكم عوامل لم تكن بالحسبان سابقاً: فهنالك العامل الاقتصادي ورأس المال المتوحش الذي قام على استغلال الإنسان للإنسان، وهنالك العامل الديني وهنالك العامل التكنو اقتصادي والعامل الإعلامي. فأضحى بفضل كل هذه التداخلات، شعار الديمقراطية هو كيفية اكتساب الثروات وتأمين رفاهية الناخب ولو كان ذلك على حساب استعباد الشعوب واستباحة ثرواتها وتعميم الظلم في مصيرها ـ أي أنها أصيبت بانفصام الشخصية، هذا شيء لم تعهده في السابق: ديمقراطية في الداخل وطاغية في الخارج. أي باختصار مبادئ الديمقراطية السابقة أصبحت حكماً تحت وطأة طاغية الاقتصاد. والنموذج على ذلك هو انفصام النظام السياسي الأميركي، ديمقراطية في الداخل وطاغية في الخارج.

يتبين من هذا الطرح المختزل أن نشوء الديمقراطية الذي نرى نتائجه بشكله الحاضر لم يكن وليد الساعة بل تطلّب مخاضاً عسيراً عبر تغيرات دينية وثورات اجتماعية وعصر صناعي، كان التاريخ شاهداً على مآسيها العديدة. قبل أن تستقر كنموذج لا يمكن تخطيه، لأنها رغم أخطائها وعيوبها لم يبتكر الفكر الغربي حتى الآن نظاماً أفضل لكي ينظم علاقاته الاجتماعية والاقتصادية. فهي بشكل عام إن لم تكن الأفضل فهي أقل سوءاً من كل الأنظمة الأخرى. لأنها تؤمّن الوساطة بين المواطن والآخر وتمتص القلق الاجتماعي تجاه هوام السلطة المطلقة، فتضع حداً لها.

أعود الآن إلى محور موضوعنا الأساسي: الديمقراطية في التراث الفكري العربي ـ مقارنة بما استعرضنا، هل يوجد في البنية الذاتية العربية تصورٌ للحكم الديمقراطي؟ وهل توجد عندنا مرجعية تاريخية مرّ بها العرب في حقبة ديمقراطية يمكن أن تؤسس لنظام سياسي جديد؟

سأحاول الإجابة عن هذين السؤالين انطلاقاً من حقبة تاريخية شكّلت مفصلاً توقف عنده الكثير من الكتّاب والفقهاء وكان له تأثير كبير في توجيه الخطاب السياسي عبر التاريخ.

والسؤال الثالث: لماذا ترجم العرب كل أعمال الفلاسفة اليونان وقفزوا فوق التجربة الديمقراطية التي كانت لا تزال سائدة أيام سقراط وأفلاطون وأرسطو؟

سأحاول البحث في هذه المواضيع معتمداً على ثلاثة مراجع كبيرة متداولة من قبل أكثر المفكرين العرب"مروج الذهب» للأصفهاني وابن الأثير والطبري.

الحدث المحوري الذي أشرنا إليه هو الخلاف الذي حصل بين الخليفة الرابع الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان والي الشام. المراجع الثلاثة تجمع على أن معاوية انقلب على عليّ بحجة الانتقام لدم الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ مهما كانت الأسباب فالمشهد واضح هنالك الشرعية المتمثلة بالخليفة علي الذي عيّن بمبايعة أكثرية الأفرقاء وهناك معاوية الذي انتفض على الخليفة بدلاً من أن يذعن الطاعة له، أي كما عرفنا في الستينات انقلابات عسكرية.

هذا الخلاف انتهى كما نعرف بصدام عسكري بين الجيش الشرعي والمتمردين غير الشرعيين. دون الإطالة بالحديث لأن ما جرى في معركة صفين والتحكيم الذي حصل أصبح متداولاً في المعرفة العامة. إنما ما أريد أن أشير إليه، وهو ما اتفق عليه المؤرخون الثلاثة، هو أن نتيجة هذه المعركة أتت متناقضة:

من الناحية القتالية: انتهت لصالح الإمام علي، ولكن من الناحية السياسية: تطورت لصالح معاوية.

وهذا ليس بغريب إن عرفنا طبيعة الرجلين:

فالأول ابن عم النبي ومهيأ للخلافة منذ وفاة النبي، وكان يعتبر من أهم الرجالات التي دافعت عن الإسلام بشجاعة متناهية وأقرب الناس إلى النبي بإيمانه وحفظه لروح الدين الجديد وصهر النبي في آن واحد. وعرف عنه صدقه وسمو أخلاقه والتزامه بالمبادئ والصفات الحميدة.

أما الثاني معاوية، فكان يمثل صورة النقيض؛ يتميز بذكاء سياسي حاد ودهاء أصبح أمثولة عند العرب، ميكيافليي في أفعاله، كل الوسائل بالنسبة إليه مباحة إذا ما كانت تؤدي إلى تنفيذ أغراضه الشخصية سيّما أن علاقته بالإسلام لم تكن راسخة بل مطّاطة تخضع بسهولة لتبرير أفعاله، همّه الوحيد هو الحصول على السلطة ولو كان على حساب القيم الأخلاقية.

فعندما نقارن هاتين الشخصيتين لا نجد صعوبة في الاستنتاج أن النصر السياسي سيكون من حظ معاوية ـ لأن فسحة المراوغة والاحتيال واستعمال الخدعة أكبر بكثير مما تسمح به شخصية الإمام علي.

فالالتفاف عليه، عندما كان قاب قوسين من النصر عن طريق خدعة رفع المصاحف على رؤوس الحراب أدى في النهاية إلى زرع الفتنة والفوضى في صفوف الإمام علي ـ توقف المقاتلون عن القتال برغم أن الإمام علي كان يرى في ذلك خدعة لشق الصفوف. ولا يستطيع التزاماً بمنهجية السلطة القائمة والمتوارثة أن يقدم على القتال قبل اللجوء إلى «الشورى» كمرجعية تعامل معها النبي في كل الأمور الكبرى. ورضي بمشورة لم يكن يؤمن بصدقيتها والتزم بقرار الأكثرية لإقامة «التحكيم».

وانتهت النتيجة بنجاح الخدعة والشعور بالمرارة عند علي «لا رأي لمن لا يُطاع» وهنا نراه لم يستعمل الأمر: لأن الرأي يستلزم الأكثرية، أمّا الأمر فهو ملزم لكل أفراد الرعية.

وانتهى التحكيم بانشقاق داخل جيوش علي: خروج ما سمي بعد ذلك بالخوارج ووحدة جيش معاوية والتفاف أفراد جيشه حوله.

إذا كنت ذكرت هذه الحادثة فلأنها تشكل مفصلاً تاريخياً لا تزال عواقبه مستمرة حتى الآن، فقد حصل كسر في سياق التاريخ ما بين حقبة فجر الإسلام وما بين العهد الأموي والعباسي فيما بعد.

فالحدث أشبه بعملية جراحية شقت التاريخ إلى قسمين: الأول: ما قبل معاوية أي فجر الإسلام الثاني: ما بعد معاوية ويطال جميع الخلفاء اللاحقين.

1 ـ مرحلة ما قبل معاوية ـ أي فجر الإسلام

في البداية ـ أي في عهد الرسول، كان الحكم يخضع للشريعة وللوحي الإلهي؛ النظام كان دينياً بامتياز، فأي صعوبات أو أزمات في الحكم تعترض النبي كان الله يتكفل بحلها عن طريق الوحي فتنزل الآية وتحل الأزمة. والعالم كان منقسماً إلى ثلاثة أقسام: فئة اعتنقت الإسلام وخضعت للشريعة ـ فئة الأديان السماوية ويعرفون بأهل الذمة، لها مكانها ومكانتها شرط أن تدفع الجزية على اعتبار أن الإسلام امتداد لها ـ فئة المشركين وهذه لها حدّ السيف أو الدخول في الإسلام.

إضافة إلى الدعوة فهي مكونة من ثلاث جزئيات: التوحيد بالله ـ محمد الرسول بالإضافة إلى نبوته ـ القرآن كلام الله. فأي إنكار لجزء من الثلاثة كان يؤدي إلى حروب؛ فالإيمان لا يتجزأ.

المرحلة اللاحقة، بعد وفاة رسول الله: اكتشف الخلفاء أن القرآن لم يشر إلى أي نظام دولة مبرمج سوى «الشورى فيما بينكم» وحتى هذه الأخيرة إذا لم تنظم ضمن مرجعية قد تؤدي إلى الفتنة.

فالتزم الخلفاء الأربعة بما ورد في القرآن وفي الحديث النبوي وبما سمعوه وشاهدوه من طريق حكم الرسول للرعية الإسلامية. فاعتمدوا الشريعة كقاعدة يحكمون من خلالها ـ فالحاكم يجب أن يحمل لقبين: الخليفة وأمير المؤمنين.

وشرعية هذا الخليفة تعتمد على مصدرين: المبايعة من قبل المسلمين واعتماد الشورى كأسلوب في الحكم. ونلاحظ أن الخلفاء الأربعة قد خضعوا لهذا النوع من الانتخاب «المبايعة» ولم يعتمدوا مبدأ الوراثة ـ والمراجع الثلاثة تؤكد إن أي واحد من الأربعة لم يقبل بمبدأ الوراثة. أي إن الاحتكام إلى خيار صاحب السلطة يعود إلى الرموز الاجتماعية المعتمدة في المجتمع القبلي ما قبل الإسلام. وهذا الاحتكام إلى الذاتية وما بين أفراد الرعية في اختيار الحكام شكّل نواة، رأى فيها العديد من المسلمين بداية لبناء نظام ديمقراطي. ولو أنها أخذت بعين الاعتبار في جوهرها وأبعادها الاجتماعية لكان من الممكن بناء

نظام ديمقراطي إسلامي قبل بزوغ الديمقراطية في الغرب بكثير.

السؤال هنا: لماذا لم تأخذ هذه الفكرة طريقها إلى التأسيس والقوننة لتصبح نظاماً يعتمد في شرعيته على خيار شعبي؟

هنالك احتمالان للإجابة عن هذا السؤال:

ـ الأول ذاتي ينبع من علاقة الرجل الخليفة مع المثال الأعلى ـ أي النبي، والثاني من ذاتية علاقة المواطن مع الخليفة وما يمثل له.

منذ اللحظة التي يتربع فيها الخليفة على مقعد السلطة، يجد نفسه أمام صعوبة لا يمكن تجاوزها؛ فهو أمام امتحان النموذج النبوي لأنّ تسميته خليفةً أي خلفاً في المطلق، ليس لأي شخص عادي، إنما للنبي بحد ذاته. فالتماثل به، مهما كان عادلاً لا يمكن أن يصل إلى مستوى النبي. فهو في تقصير دائم سيّما أن الأخير يحكم دينياً بوحي من الله، أما هو فلا يستطيع أن يدّعي الوحي وإلاّ كفر، وبرغم ذلك نراه يحكم بأمر الله. وإذا ما تمركز في هذا الموقع يغيب عن ذهنه أن السلطة التي يمتلكها أضحت مدنية بعد أن كانت دينية على أيام الرسول، وهذا ما يفسر العديد من التجاوزات التي يحفل بها تاريخ الإسلام السياسي. فهو منذ بداية الأمر أسير التسمية التي تضعه في تقصير مستمر بينه وبين من خلفه، لأن من المستحيل أن يضاهي النبي. هذا التفاوت ما بين الواقعي والمثال الأعلى خلق نوعاً من الأنا الأعلى النبوي، جعل محاسبته يسيرة من قبل الرعية الإسلامية التي اعتادت على الحكم النبوي؛ وأي تفاوت كبير أو صغير كان يأخذ أبعاداً دراماتيكية. فليس على سبيل الصدف أن ثلاثة من أربعة خلفاء ذهبوا ضحية القتل، لأن غياب النظام المدني كان يدعو المتضررين إلى الاقتصاص من الخليفة بأنفسهم على اعتبار أنه ابتعد عن النموذج النبوي.

ـ الاحتمال الثاني هو متمّم للأول:

يتمحور حول غياب الإطار الرمزي الوسيط ما بين الحاكم والرعية، فأمر الله

الذي يدّعيه الحاكم ممكن أن يتأرجح إلى الطرف المعادي إن أتيحت له الفرصة والقوة.

وأعطي مثالاً على ذلك في حوار ما بين الإمام علي وأحد قادة الخوارج «دخل ذروة الطائي وحرقوص السعدي على الإمام علي وقالا له: ارجع إلى ربك وكفّر عن خطيئتك، تخلى عن مشروعك ودعنا نخرج إلى أعدائنا نقاتلهم حتى نلتقي ربنا...» ـ في فترة الهدنة في معركة صفين. بدا الإمام علي منفعلاً وذكرهم بتخاذلهم عندما كان يحثهم على القتال والآن تتهموني. فأجابه ذروة: باسم الله، إذا لم تترك الرجال يحتكمون باسم الكتاب الذي هو فوق الجميع: قتلتك وتباركت بوجه ربي.

هذه الإجابة كانت تحمل في طياتها عواقب خطيرة، لم تطل حتى تحصل حرب ضروس، «حرب الخوارج».

إذا كان الله يأمر، فإن السؤال هنا: في أي جانب إرادة الله؟

هل من جانب ذروة الطائي كما يدّعي؟ أم في جانب الإمام علي؟

الجواب المنطقي: إن الله بجانب الحق والعدالة والإيمان ـ الصفات التي كان يتحلى بها الإمام علي ـ ولكن كيف يمكن أن نعرف بدون الجهاز الرمزي الذي يعطينا الحق بالتكلم باسم الله؟ يكفي أمام صراع فريقين أن تتأرجح القوة والغلبة إلى طرف ما حتى يدعي أحقية أمر الله ووضع الطرف الآخر في خانة الكفر والتخوين.

إن هذا الالتباس بادعاء أفضلية الحق بأمر الله خلق أزمة أيام معركة صفين في اتخاذ القرار السياسي وطال كل الخلفاء فيما بعد، الذين جعلوا من وجودهم في السلطة أمراً من الله وما على الرعية إلاّ أن تخضع.

حتى في أيامنا الحاضرة، جميع الانتحاريين ضد أخوانهم المسلمين الشيعة في العراق، يقومون بتفجير أنفسهم طمعاً في دخول الجنة وتحقيق أمر الله.

فمن دون وساطة وتحكيم رمزي، كل واحد يستطيع أن يدّعي إن الله إلى

جانبه، ويصبح العنف عندئذٍ مبرراً في كل أشكاله وبل يضفي عليه شرعيته.

الخطورة هنا تكمن في أن الرمزي يتسرّب إلى الواقعي في أمر يأتي من الآخر الكبير بدون وساطة ذاتية، تجعل من الإرهابيّ مشلولَ التفكير لأن ذاته لم تعد ملكه إنما مخطوفة (مشروقة بالعامية) من الآخر الكبير.

فهذه العملية النفسية التي تسبق العمل الانتحاري تأتي نتيجة فصل ذاتي، إذ تماهى الأنا بالله ليصبح الجسد آلة تنفيذ فانية وهي حالة شبيهة بما كان يصيب الصوفيين في ارتقائهم إلى المقام الأعلى كما حصل للحلاّج وغيره.

فإذا أردنا أن نستعبر بما حصل في هذه الحقبة التاريخية ما قبل معاوية، نستطيع أن نستنتج أمرين:

أولاً: الوصول إلى سدة الخلافة يجب أن يكتسب شرعيته عن طريق المبايعة. أي أن التحكيم يأتي من هيئة خارجية ولو كانت مصغرة وتشمل فيما بعد باقي أفراد المجتمع.

ثانياً: الحكم يأتي عن طريق الشورى وليس عن طريق التسلط.

ربما حصلت أخطاء كما حصل في السقيفة، ولكن هذا لم يمنع الإمام علي من القبول به برغم إيمانه العميق بأحقية الخلافة في ذلك الوقت منذ وصية خطبة الغدير للنبي محمد ـ أنظر التحضير للمبايعة خلال ثلاثة أيام بعد وفاة عمر.

2 ـ حقبة ما بعد معاوية

انتهت مرحلة وبدأت مرحلة أخرى كانت بمثابة انقلاب على مجرى التاريخ.

فبعد أن استتب الأمر لمعاوية واستطاع أن يصفّي جميع خصومه عن طريق الاغتيالات والإغراء بالمال والنساء وهدايا العسل «لله جنود من عسل». وبعد أن بدأت الفتوحات تدرّ الأموال والعبيد والسبايا، انتقل العرب من حالة الفقر وخشونة الحياة إلى حالة الترف والإثراء. وتوسعت البلاد من بلاد فارس إلى أقصى المغرب. واكتشف المسلمون أنه لا يوجد نظام سياسي لدولة ممكن أن

تدير هذه البلدان الشاسعة، فالاعتماد على الشريعة والحديث والقرآن غير كافٍ ـ وعندما قال الشيخ علي عبد الرازق إن القرآن لم يشر إلى نظام دولة، قامت القيامة عليه في الأزهر وكان ذلك سبباً في طرده.

ولكن كان قد سبقه إلى هذا الرأي الجاحظ عندما قال إن الدولة الأموية تأسست بعد أن تبين لها غياب النظام السياسي عن طريق الاستعانة بالنظم القائمة حولها: أي الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية القيصرية أي البيزنطية. وأصبح الخليفة بمثابة القيصر وعجّت الدوائر الحكومية لتنظيم إدارة الأعمال وخزينة المال بالموظفين الفرس والسريان وغيرهم حتى يتم تسيير أمور الدولة، ونشأت وظائف لم تكن موجودة سابقاً مثل وزير، قائد حرس ملكي، ودواوين الرسائل والمراسلين إلى الولاة وغيرها. ولكن بالإضافة إلى سلطة القيصر والملك كسرى، وهي سلطة مدنية مطلقة، جمع الخليفة في شخصه إلى جانب ذلك صفة أمير المؤمنين التي تعطيه حقّ التدخل في الدين وتطويع الفقهاء والخطب الدينية لتدعيم سلطته. فهو باختصار أصبح الخليفة الذي يتمتع في آن واحد بالسلطة الدينية وبالسلطة المدنية، وقوة الثانية مستمدة من الأولى.

ولكن أهم ما حصل والذي شكل انعطافةً تاريخية لم تكن موجودة في الفكر الإسلامي: هو انتقال السلطة عن طريق الوراثة. فقد أسس معاوية دولة سياسية عسكرية وسلالة عائلية سلطوية.

من الآن وصاعداً لم يعد يخضع انتقال السلطة عن طريق خيار المبايعة والشورى، بل أصبح عن الطريق البيولوجي «الكروموزوم»، أي نرجسية الكروموزوم الذي يؤمن استمراره ولو كان غائباً. انتقل انتخاب الخليفة إذاً من النفسي الاجتماعي إلى الذاتي البيولوجي وأضحت المعادلة = يُخلَق خليفة/ وليس يُصبح خليفة.

أي إن شرعية الدم تقدمت على أي شرعية أخرى.

ويتبين لنا من خلال سياق التاريخ طيلة الأزمنة والعهود التي مرّت لم تتغير هذه الصيغة؛ انقلب العباسيون على الأمويين ولم يغيروها، وكذلك السلاجقة

والعثمانيون حتى نهاية السلطنة العثمانية في بداية القرن العشرين.

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وبزوغ عهد النهضة حصلت معرفة جديدة لم تكن موجودة في السابق: وهي أن هنالك نظاماً ديمقراطياً يدير شؤون الشعب بنمط من الحرية تسمح بانتقال السلطة عن طريق الاستفتاء الشعبي دون أن تلغي ما كان قبلها ــ أي خلافاً للانقلابات العسكرية.

وكان أول من بشّر بذلك كمال أتاتورك سنة 1926 الذي استعار النظام الديمقراطي الغربي وطبّقه كما هو قافزاً فوق الموروث التاريخي الإسلامي. وتلته مجموعة من الانقلابات كي تطبق النظام الاشتراكي المُستعار من دول الاتحاد السوفيتي.

ويتبين بعد حقبة من التجربة الدراماتيكية أنّ زرع النظام الغربي في المجتمع الشرقي لم يعطِ النتيجة المتوخاة ولم يفِ المسلمين بما كانوا يعدون أنفسهم به من حرية وعدالة وديمقراطية. فكيف يمكن أن نلصق نظاماً جديداً، غريباً عن سياق التاريخ لم يبزغ من مخاض ثقافي يجد الفرد العربي نفسه فيه؟

الإسلام في جوهره هو عدالة ومساواة وأخوة، وأي نظام لا يأخذ بعين الاعتبار هذه الميزة لا يمكن أن يكتب له النجاح.

ولكن الملاحظ أن هذه المعرفة بوجود الديمقراطية لم تدخل بعد إلى نفوس المجتمع العربي لكي تخلق مواطناً مسؤولاً ومسائِلاً، فقد طبقت الديمقراطية في العديد من الدول العربية. فبمجرد أن يُنصَّب المواطن رئيساً أو قائداً على سدة الحكم حتى يستقيل من مسؤوليته الوطنية، مما يخلق فراغاً بين الحاكم والمحكوم. فالتماهي بالمحكوم هو موروث ثقافي لم تطله بعد الثورة الذاتية، لأنه يعتبر الإذعان حقاً له كما تعوّد في السابق. وينتج عن ذلك استئثار الحاكم بالحكم وزيادة صلاحيته السياسية والعسكرية. ويعمل على تحقيق البقاء والاستمرار في الحكم على غرار معاوية لكي يؤسس سلالة عائلية حاكمة.

والجماهير عادة ما تكون متواطئة معه لأنه يحتل موقع الواحد الأحد، تنتظر منه العطاء والمحبة والعظمة وإعادة مآثر التاريخ.

فلا يوجد بين الواحد الأحد والجماهير، تصورٌ آخر سوى تقديس المركز وتكريس أسطورة البطل. أي إن الشعب كما كان في السابق ينتظر أن ينعم الله عليه بقائد عادل أو بخليفة عادل كما كان في السابق. والسؤال الذي يطرح عند المؤرخين «كيف أمكن للعرب أن يترجموا أكثر أعمال فلاسفة الإغريق أمثال هيراقليطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور ولم يترجموا العهد الديمقراطي الذي كانوا ينعمون به؟».

منذ عهد معاوية لم يذكر التراث العربي تجربة ديمقراطية ولم يقونن مفهوم الفرد بحقوقه وواجباته، فهنالك الرعية ولا مفرد لها في القاموس ـ أي كناية عن مجموعة يديرها شخص واحد محاط بهالة دينية ويحكم باسم الله.

ففكرة الديمقراطية في الغرب إذا قارنّاها نجد أنها كانت ذاتية في نفوس الغرب منذ التجربة الإغريقية على أيام بيريكليس، وقد ساهم في نموها أكثر الفلاسفة والأدباء خلال الأجيال. وعندما اندلعت الثورة الفرنسية، كانت فكرة الديمقراطية موجودة إذا شئنا بالقوة قبل أن تصبح بالفعل.

فبحكم المعرفة الجديدة بعد أن تبدّدت الحدود الفاصلة من جغرافية ونفسية بين المجتمع الغربي والإسلامي، لم يعد بالإمكان التغاضي والقول إننا لا نعرف.

وبما أنه لا يوجد تصور ذاتي مسبق، فإن الفرد العربي انتقل من العبودية المختارة سابقاً إلى «عبودية مرغمة» فرضها الغرب. وأصبحت جسماً غريباً لأنها ليست لها مرجعية أو تجربة سابقة في التاريخ العربي منذ العهد الأموي.

وأي مشروع نظام سياسي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جوهر الأخوة وعلاقة الفرد بالجماعة.

فالرابط بين المسلم والمسلم هو رابط أخوة ومساواة يدعو إلى الجماعة والاجتماع وينبذ الفردية. فكل التعاليم الثقافية الموروثة تشير إلى هذا الاتجاه: فالبناء يشير إلى تلاحم الداخل بالخارج، إلى التجمع العائلي؛ الزواريب تصبّ في الساحة، ملتقى أفراد المجتمع ـ الصلاة الجماعية أعلى رتبة من الصلاة

الفردية ـ فالجامع، الجمعة، الجماعة، كلها تشير إلى فلسفة اجتماعية تشير إلى تواصل الداخل في الخارج والابتعاد عن العزلة.

وحتى الثروات والملذات، كلها تفقد قيمتها إن كانت فردية، خلافاً لما يحصل في الفكر الغربي المسيطر الذي يركز على المتعة الفردية والنجاح الفردي والبطولة الفردية، الخ، وإفرازاتها المرضية واضطراباتها النفسية.

أمّا الإسلام فهو يركز على المشاركة وينبذ البخل والبخيل لأنه معادٍ للمجتمع.

فإذا لم يؤخذ ذلك في عين الاعتبار لا يمكن لنظام أن يكتب له النجاح.

وما يحول دون نظام سياسي جديد هو علاقة الحاكم بالمحكوم: فالحاكم يَسأل ولا يُسأل، يُحاسِب ولا يُحاسَب. ولا يزال في اللاوعي الاجتماعي يُحافظ على هالته الدينية، بحيث أن كل مسّ أو انتقاد لسلطته هو بمثابة انتهاك ديني وعصيان على الخالق.

وهو بالمناسبة على غرار الخليفة غير مدين لشعبه بحكمه. فإن وجد في السلطة فليس ذلك إلاّ هبة إلٰهية منحها الله لشعبه. والشعب بالمقابل لا يحتج لأن رضا الله هو من رضا الحاكم؛ فإن كان سيّئاً فلسبب أغضب الله وإن كان عادلاً فهذا رضا من الله. ومن هنا، كما يقول أدونيس، بين هذين الاحتمالين غابت الذات العربية التي قمعت قبل بزوغها.

لا يمكن لمشروع نظام ديمقراطي مستورد أن يبصر النور في مجتمعنا إلاّ إذا أخذ بعين الاعتبار قيمنا الإسلامية وفلسفتنا في الحياة ومبادئنا الاجتماعية.

فكما أن هنالك قيماً جمهورية، كذلك هنالك قيم إسلامية تنتظر أن تجد لباسها الديمقراطي الذي يعطيها قيمة بدلاً من أن يطمسها.

الفصل التاسع

حرب المقدسات

للدكتور عدنان حب الله

بعد أن عمّ الاحتجاج العالم الإسلامي في كل أنحاء المعمورة تعقيباً على الصور الكاريكاتورية التي نشرت في الصحف الغربية ، يتساءل المرء عما إذا كانت الأمور ستتوقف عند هذا الحد وتنتهي أم إنها بداية لمواجهة صدامية بين ثقافتين أو معتقدين يشد كل واحد منهما العالم في اتجاه مغاير؟ فما بدا في الصور الكاريكاتورية ليس إلاّ محاولة استفزازية لردود الفعل وكيفية معالجتها. فالإساءة في المفهوم الغربي تدخل في سياق ما هو متبادل وشائع بأن حرية الرأي أصبحت فردية لا تتقيد بمفهوم الحرية العامة التي تفرض على كل كاتب أو صحافي أن يتقيد بما يسمى بخلقية المهنة، فلا يحاول استعمال حريته للإساءة إلى مشاعر الآخرين والمس بكرامتهم. وإذا حصل ذلك فيجب أن لا تقتصر ردود الفعل عندنا على الاحتجاجات والمظاهرات لأن الرسالة أبعد مما وصل إلينا فهي موجهة إلى المفكرين والفلاسفة والفقهاء في العالم الإسلامي أجمع لكي يتهيئوا لمواجهة خطر داهم وهو: كيف يمكن للإسلام أن يواجه المجتمع الغربي، بما أفرزه «ما بعد الحداثة"؟ فنحن لا نستطيع أن نلغي الغرب ونصنفه ككافر ونحن مرتهنين به في آن واحد بكل ما يؤمّن رفاهيتنا ومواجهة أزمات الحياة، ولا يمكن للغرب أن يصنفنا كمتخلفين فقط ونحن نملك رسالة روحية تعطي بعداً إنسانياً لقيم أصبح الغرب بأشد الحاجة إليها. سيّما أن إلغاء الآخر يصيب الديمقراطية الغربية في أسس بنائها ويضعها في تناقضات فكرية لا

تتحمل عواقبها. كلنا يعلم أن الإسلام يمر بتجربة فريدة لم يحصل أن مرّ بها في السابق منذ ظهور الخطاب العلمي في أوائل القرن السادس عشر.

والتاريخ يشهد بأن الكنيسة هي أول من اصطدم بهذا الخطاب عن طريق كوبرنيك وغاليليه، قبل أن يصل بنا إلى المكتشفات الحديثة الجينية والميكربيولوجية وغيرها، التي تعطينا عن تطور الإنسان ونشوئه فكرة مغايرة عمّا كان سائداً حتى الآن.

إن تاريخ الأديان يحمل في طياته، إضافة إلى الدعوة والإيمان بالخلق وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم، الكثيرَ من الأساطير والخرافات التي كانت سائدة كحقيقة ثابتة يعتمد عليها المعتقد والإيمان كدلائل حسية ـ فأضفى عليها صفة القداسة لكي يحميها من نقد العقل إذا ما طالها بالتشكيك. وخير دليل على ذلك هو بداية المواجهة الأولى بين الدين المسيحي وبزوغ الفكر العلمي في بداية القرن السابع عشر.

كان الاعتقاد السائد في الأوساط المسيحية أن الأرض هي وسط العالم وأن الأرض مسطحة وفي آخر الأفق حيث تغرب الشمس، تكمن جهنم بكل ما فيها من حساب وعقاب وتعذيب. عند محاكمة غاليليه سنة 1622 سأله أحد القضاة: الكنيسة تقول إن الأرض مسطحة وهي في وسط العالم، فهل أنت تقول غير ذلك. غاليليه كان يعرف أن الإجابة المباشرة قد تقضي على حياته حرقاً، وهو في مأزق: إن قال إن الأرض تدور حول نفسها وأنّ الصورة المسطحة التي تبدو للناظر ما هي إلاّ خدعة على اعتبار أن أحاسيسنا التي تعرفنا على العالم غير مكتملة وتعرضنا لكثير من الأغلاط التي نبني عليها نظريات، فيكون بذلك قد هدد أركان الكنيسة وخطّأها في وقت تضفى عليها القدسية وتضفى على البابا العصمة.

وإن تجاوب معها ووافق على ما تقول يكون قد تخلى عن صفته العلمية وتنكر لحقيقة علمية لا تقبل الشك.

وأخيراً نعرف النهاية بعد أن تدخل البابا نفسه الذي طلب منه إنكار وثيقته

العلمية والالتزام بما تقول الكنيسة فقط. وهذا ما فعل رغم تأكيده همساً: «في الوقت الذي أسجل فيه إمضائي تستمر الأرض في الدوران حول نفسها».

وإنصافاً للحق ارتأى البابا يوحنا بولس السادس ـ أي بعد خمسة قرون ـ إعادة الاعتبار إلى غاليليه بأنه كان محقاً ومسيحياً مؤمناً وقد ظُلم عن جهالة.

روسيل في كتابه «العلم والدين»، في بداية القرن الماضي، بيّن أن التناقض بين العلم والدين يعود إلى جهل ما كان يروى عن حقائق موروثة خرافية وأسطورية اعتمدت كمبدأ لبناء أسس الاعتقاد والإيمان، وإذا أتى العلم باكتشافات لا تقبل الشك وبدد هذه الأساطير والخرافات، شعر الدين أنه مهدد بالخطر لأنه بنى بعض قواعده عليها.

هذا ما حدا بديكارت إلى قوله المأثور في أواسط القرن السابع عشر «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، فكان لهذا القول أثره البعيد في بناء الخطاب العلمي. هذه الجملة هي نتيجة مخاض وتفكير عميق: نقله من الشك إلى اليقين. والفكرة هذه أتت في الأساس امتداداً لفكر إيماني عندما انتابه الشك ما بين إلٰه الحق والإلٰه المضلِّل، على اعتبار أن الإنسان ساحة صراع مستمر ما بين الخير والشر. ولا يستطيع أن يبني وجوده الحقيقي على الإيمان فقط إذا انتابه الشك بأن يكون ذلك نتيجة تضليل من إلٰه الشر. فبعد هذا المخاض العسير توصّل ديكارت إلى القول: بأن اليقين يكمن في العقل وخير دليل على الوجود وإثباته هو الفكر. أي إنه بهذ «الكوجيتو» لم يكتفِ بفصل الوجود عن الخالق بل حصر ذلك في التفكير أو نتيجة له، على اعتبار أن صحة هذا الاختبار تجعله في مكان ثابت حيث يكتشف وجود الله بدون التباس ـ وهي، كما تبين، نظرية تدعو إلى المثالية.

نتيجة هذه الفكرة انطلق العلم من الذات المفكرة كدليل ثابت على الوجود، فاصلاً بذلك كل ارتباط سابق بين هذا الوجود والخلق. أي أنه قلب المعادلة)خلق/ وجود(إلى اكتشاف هذا الوجود عن طريق العقل قبل أي تدخل ما ورائي لكي ينطلق فيما بعد إلى اكتشاف الله الواحد.

وقد أدّى هذا التفكير إلى زيادة الإنتاج العلمي، لأنه حسب المعادلة، كلما زاد تفكيري عن طريق الإنتاج ازداد شعوري بالوجود.

المعروف أن الكنيسة الكاثوليكية قد عانت الأمرّين من هذا المنحى العلمي، وبعدما حاولت جاهدة مكافحة هذا الخطاب العلمي تراجعت وانكفأت على نفسها لكي تعيد النظر بكل معتقداتها سيّما بعدما اتهمت في إبان الثورة الفرنسية بتعاطفها مع الطبقة الأرستقراطية وانتهت في آخر المطاف، بعدما فصلت الدين عن الدولة في بداية القرون الوسطى، إلى فصل الدين عن العلم، وتركت هذا الأخير يأخذ طريقه دون الاعتماد عليها سيّما أن حقيقته نسبية.

السؤال هنا الذي يستخلص من هذه الرسوم الكاريكاتورية المسيئة لأقدس الخلق، هو هل إن الإسلام سيتعرض باستمرار إلى الأذى من قبل خطاب حداثي لا يعرف الحدود؟ وهل يمكن أن يتعامل مع الإسلام بغير ما تعامل مع المسيحية ومع اليهودية ـ قبل بناء الدولة الصهيونية؟ المثقفون يعرفون أن الأنبياء ابتداءً من المسيح وموسى وداود قد تعرضوا لأشد الانتقادات والإساءات إلى درجة التشكيك بوجودهم. الكنيسة لم تأبه لذلك لأنها كانت تركز على بنيتها المقدسة ورسالتها الإنسانية. كذلك اليهودية، كانت دائماً تحتمي في أشد الأزمات والاضطهاد تحت غطاء «الشعب المختار»، فكل ما يمكن أن يصيبها ناجم باستمرار إمّا عن غضب الله أو عن رضائه، وبقيت الطقوس الدينية برغم كل قسوتها على علاقة مع الله وحده، لا ترضخ لأي مساءلة عقلانية أو منطقية. وأخذت اليهودية في النهاية منحى الكنيسة ففصلت الدين عن العقل فتحرر علماؤها وانطلقوا في مشاركة العلماء المسيحيين في الاكتشافات العلمية؛ وهذا ما حدا بكبار المفكرين إلى تسمية الحضارة الحديثة بـ «الحضارة المسيحية اليهودية» ـ وهي كناية عن وجه حديث للديانة المسيحية، تبناه الغرب بكل ما فيه من قيم إنسانية وحرية فردية وديمقراطية أصبحت على امتداد القرن العشرين بمثابة تبشير وتدعو الشعوب الأخرى للدخول فيها. والخطاب العلمي هو البرهان الإعجازي ولا يقل قيمة عن معجزات الأنبياء السابقين، مع الفرق أنه قابل للتنفيذ والبرهان لكل من تمتع بالصفات العلمية.

فصل الدين عن العلم كان بمثابة نقلة محورية أو أشبه بعملية جراحية، شارك فيها العديد من الفلاسفة انطلاقاً من ديكارت الذي قال عنه هيغل أنه أول من وضع أسس فلسفة الذات. فتحررت هذه الأخيرة من الخطاب الديني، وفتح لها المجال كي تخوض كل المجالات العلمية من دون إحراج أو روابط لاهوتية وكان من نتيجة هذه الانطلاقة أن ظهر الخطاب العلمي غير آبه بما يقول الخطاب الديني.

والقرن التاسع عشر كان شاهداً على بزوغ كل الأفكار العلمية التي رأينا ترجمتها العملية في القرن العشرين ولا زالت حتى الآن.

والخطاب العلمي مبني على التجربة وهو مثالي كعلم الرياضيات، يقود، انطلاقاً من معرفة القوانين الطبيعية، إلى كشف اختراعات قد تتعدى الحدود الطبيعية مما يجعل هذه الأخيرة ترتد على العلماء والعالم بمزيد من الكوارث الطبيعية. والفكرة الأساسية للخطاب العلمي لا تناقض الدين في نظر العلماء وحتى ديكارت على اعتبار أن هذا العالم مكون من المعرفة الإلٰهية وكلما ازداد الباحث معرفة شعر بقربه من الخالق. اهتدى كثير من العلماء إلى اكتشاف الخالق والإيمان به عن غير طريق التبشير وعلى رأسهم أينشتاين الذي اعتبر أن الله هو قمة الذكاء وهو إلٰه الفيزياء.

المرحلة الثانية في تطور الفكر الحديث هي فصل الدين عن الدولة على اعتبار أنه لا يوجد إنسان مقدس ولا معصوم عن الخطأ ـ فإذا كان ذلك جائزاً في الأمور الدينية فلا يمكن أن يشمل الأمور الدنيوية ـ فبقيت العصمة في حوزة البابا وانتقلت السلطة إلى مسؤولية أفراد الشعب عبر انتخاب من يحكمهم، سيّما أن تشعب علوم الحياة من اقتصاد واجتماع واستراتيجيا وأبحاث علمية وغيرها لا يمكن أن يلم بها إنسان واحد مهما بلغت قدرته على الفهم والاستيعاب. فأتى فصل الدين عن الدولة في إبان الثورة الفرنسية ولكنه لم يتحقق فعلياً بصفته العلمانية إلاّ سنة 1902 في فرنسا.

يبقى السؤال الذي طرح في البداية عن المسّ بالمقدسات، هل يمكن تفادي

الخطاب العلمي أم أن الدين الإسلامي بمفهومه العام سيمر حتماً بالتجربة التي عرفها ما سبقه من الأديان التوحيدية؟

الكثيرون يرفضون الفكر الغربي المتميز بماديته، لكن المأزق يكمن في السؤال التالي: كيف يمكن رفض هذا الفكر ونحن في آن واحد مدينون له في رفاهيتنا. فكل الاكتشافات العلمية والتكنولوجية هي من نتاج هذا الفكر.

البلاد النامية لم تأخذ من الغرب إلاّ الحلقة الأخيرة من نتاجه الفكري وبقيت صامتة تجاه الفكر الذي كان مصدّراً لها. هكذا هو حال اليابان والصين الآن ـ وهذا ما يبشر بأزمة وجودية لا تزال آفاقها غامضة.

طيلة القرون التي تطور بها الفكر الغربي بقي الإسلام في حمى من مساءلتها بسبب حاجزين اعتمدهما لحماية معتقداته:

الأول جغرافي: بعد خروج العرب من إسبانيا سنة 1492، كانت الدولة العثمانية في أوج قوتها فدارت معارك طاحنة طيلة القرن السادس عشر على شواطئ البحر المتوسط بقيادة الأخوين عروج وخير الدين بربروسة، انتهت بانتصار مؤقت لخير الدين بربروسة وتدمير الأسطول الإسباني على شواطئ المغرب. وبعد أخذ وردّ جمع الأوروبيون قواتهم البحرية ونشبت معركة في 7 تشرين الأول سنة1571 في خليج ليبانتو بين العثمانيين ودول الكاثوليك الإيطاليين والأسبان والمالطيين وغيرهم بقيادة دون خوان النمساوي، وتعتبر هذه المعركة بنظر المؤرخين من أهم المعارك البحرية من حيث عدد المراكب والضحايا.

انتهت المعركة بانتصار الدول الكاثوليكية وخسارة العثمانيين لمعظم الأسطول الذي كان يسيطر على البحر المتوسط.

وبعد مدّ وجزر وإعادة احتلال الشاطئ الجنوبي وخسارة الأسبان لشمالي إفريقيا بقيادة خوان النمساوي نفسه وبعد أن أنهك القتال كلا الجانبين على شواطئ المتوسط ولانشغالات أخرى، قرر فيليب الثاني عقد هدنة مع الباب العالي سنة 1581 كرّست بموجبها البحر المتوسط حدوداً طبيعية بين المسيحية والإسلام وبالمقابل إقلاع السلطان العثماني نهائياً عن حلم «تحرير أسبانيا

وإسقاط عرش روما». أضف إلى ذلك ابتداع خط مرور عبر الرجاء الصالح من قبل فاسكو دي غاما لعزل البلاد الإسلامية عن المكاسب الاقتصادية.

كل ذلك أدى إلى خلق حواجز جغرافية حدّت من التقاء الشعوب فيما بينها ومن الاحتكاك الثقافي إلى درجة أنه عندما تقدمت أوروبا في تطورها الحضاري وهبّت رياح الثورة الفرنسية لم يسمع بها أحد ممن كان يعيش في الشرق العربي والإسلامي فكان من نتيجتها أنه بفضل هذه الحواجز الجغرافية بقي المسلمون في جهل عمّا يحصل من تقدم وعلوم في الغرب ـ فعلى سبيل المثال منع العثمانيون ترجمة الكتب الفلسفية التي كانت سبباً لهذه الثورة. كذلك فشل نابليون في حملته سنة 1801، لأن الخطاب العلمي الذي أراد التبشير به في الشرق الإسلامي باء بالفشل لكونه غريباً عن المعتقد السائد، واعتبر انتهاكاً لحرمة المقدسات، بما كان يحمل من أفكار برغم كونها علمية، فبدت غريبة عن الطقوس والعادات السائدة. فرفضت هي والحملة العسكرية معاً. وهكذا بقي الإسلام محمياً وبعيداً عن مساءلة منطق الفكر الغربي.

خط الدفاع الثاني: وهو فقهي وموروث في آن واحد. فكل دين كما نعرف يحمل في طياته العديد من الأساطير والخرافات التي كانت سائدة في عصور غابرة. فلذلك همّت الأجيال الملتزمة دينياً أن تحافظ عليها برغم تقلب الغزاة والمحتلين؛ فأتى الإفتاء «بالتقية» كي تحفظ العقيدة من شر الاعتداء. وإلى جانب ذلك يجب حماية العقيدة والمعتقدات من المساءلة الفكرية التي إن دخلها العقل يصبح من الممكن أن يزعزع الإيمان ويدخل الشك بدلاً من اليقين. هنالك مقدسات لكل دين يتوجب احترامها ولكن عندما يحصل أن معتقداً لا يحتمل المساءلة، عندئذٍ تُضفى عليه صفة القداسة لتقطع الطريق على كل من تسوّل له نفسه من أن يُدخل العقل إليه. وكل من تطاول، أمثال ابن رشد وغيره من المفكرين العرب، كانت تطاله اللعنة والتكفير وحقّ به الحد وهذا ما يشار إليه بأمثال عديدة في التاريخ العربي والإسلامي.

الغاية من هذا الاستطراد هو الآتي: كيف يمكن أن نحمي إسلامنا من تطفل الغرب:

أولاً: بعد أن تبددت خطوط الدفاع الجغرافية بفضل اختلاط البشر فيما بينهم والاحتكاك التجاري والثقافي والديني الملزم، أصبح في كل بلد غربي جالية إسلامية همها الأساسي الحفاظ على هويتها وانتزاع اعتراف الآخر بها.

فالمشاهدة والمقارنة والمساءلة أصبحت أموراً لا يمكن الالتفاف عليها.

ثانياً: نتيجة هذا الاحتكاك، لاسيّما أن بعد ظهور موجة الإرهاب والسياسة القمعية للشعوب المستضعفة، دخل الفكر الغربي مخترقاً كل حدود المقدسات لكي يتساءل ويساءل كل ما كان محرماً على أي مسلم. فما هو مقدس عندنا لا قدسية له عندهم والعكس صحيح ـ وما الإساءة الأخيرة إلى النبي الأعظم، إلاّ طفرة من غيث والآتي أعظم لأن الإسلام يمر بتجربة لم يعهدها في تاريخه. فهو يواجه هجمة فكرية لا مفرّ منها وعليه أن يدافع ليس بالمواجهة العسكرية فقط، كما يختزل البعض ـ علماً أن هذه الأسلحة نفسها هي من صنع الغرب ـ ، ولكن بأدوات فكرية مستنيرة تستطيع أن تظهر للعالم جوهر الإسلام عبر القيم الفكرية المقنعة، وليس اللجوء إلى التقوقع الذاتي والعودة إلى السلفية التكفيرية.

الفصل العاشر

العنف المقدس

الدكتور عدنان حب الله

تكاثرت أعمال العنف ابتداء من 11 سبتمبر 2001 إلى الآن بشكل أصبحت فيه الشغل الشاغل للدوائر السياسية والاجتماعية والفلسفية، وحتى النفسية. ظاهرة ميزت بداية هذا القرن ويمكن أن تطول إلى ما شاء الله.

الواضح أن هذا العنف ليس عشوائياً إنما يرضخ لتخطيط ولأيديولوجية مبرمجة تُركَّب ضمن إطار منهجي، وتنطلق من قاعدة دينية تتمحور حول المقدّس من خلال البيانات والتقارير، سواء أتت من أميركا على لسان جورج بوش أم من الإسلاميين السلفيين على لسان بن لادن. مما يجعل من ولادة العنف ولادة منطقية كوسيلة دفاعية عن هذا المقدّس الذي يرى كل طرف من زاويته أنه مهدد بالخطر.

إذن ما هو المقدّس، ولماذا له الأهمية الكبرى في هوية الإنسان، علماً أنه لا يقتصر إلا على مفهومه الرمزي؟

من هذا المنطلق سنحاول طرح علاقة الإنسان بالمقدّس منذ أن وعى هذا العالم وتطلعاته السماوية، أي ما وراء وجوده المادي كجسد قابل للفناء.

يتساءل المرء ماذا حدا بالإنسان البدائي كي ينقضّ على الصخر ينحت به لكي يستخرج منه صنماً يعبده، يخشاه، يهابه، ويقدم له الذبائح البشرية والحيوانية.

انطلاقاً من هذه العملية الأولية استطاع أن يحوّل الجماد إلى جسم حي يتكلم، يُعرّف عنه، أي أشبه بمكان آخر كبير، بمثابة مرجع لوجوده يتحلى بقدسية تحمل هويته.

وبهذا الانجاز الطوطمي، أصبح البرّاني جوّانياً والجوّاني برّانياً.

السؤال الذي يتكرر دائماً لأنه لم يجد جواباً مقنعاً: لماذا الإنسان، منذ أن وعى وجوده، كان بحاجة ماسة إلى مكان للعبادة، إلى إلٰه طوطم، يعبده ويخشاه في آن واحد؟

حسب معرفتي، وهي غير كافية، هنالك أطروحتان:

الأطروحة الأولى أتت من فرويد وقد شرحها في كتابه «الطوطم والمحرّم». وهي تعتمد بالدرجة الأولى على فعل قتل الأب البدائي، وأن الإنسانية قد بدأت من شعور بالذنب.

فهذا الأب، يقول فرويد، كان يتحلى بسلطة وقوة تجعلانه مسيطراً على كل أفراد العشيرة: يستملك كل الأفراد ويتمتع بكل النساء، ويحرم أبناءه من أي حق في هذه المتعة، إلى أن قرروا التمرد عليه وقتله والتهامه في وليمة طوطمية.

ولكن تحولت نتيجة هذا الفعل الإجرامي الأول إلى غير ما يشتهي الأبناء. فتَحتَ وطأة الشعور بالندامة، حرّموا كل الأهداف التي كانوا يستبيحونها في حياته، لأنهم اكتشفوا أن ما وراء هذا العداء للأب، حباً كان مكبوتاً حتى الآن، وأنه لا يوجد أي ابن من الأبناء يضاهيه بعظمته وهيبته وقوته لكي يستحق أن يحل مكانه، وإلاّ لا بد من حرب أهلية لحسم هذا الخلاف. فكان من نتيجته أنهم حرَّموا الإثم الأكبر، الأم. وحرموا الحلول محل الأب المقتول، لأن هذا المكان يجب أن يبقى فارغاً، ونصبوا مكانه الطوطم يعبدونه ويسترحمونه كحاجز أو وسيط بينهم وبين الأب، لأن عودة روحه قد تسبب لهم انتقاماً شديداً لا طاقة لهم عليه.

فلهذا ترتب على هذه النتائج ثلاث قضايا:

أولاً: الطاعة للأب المقتول والرضوخ لقوانينه التي وضعها عندما كان حياً.

ثانياً: طلب السماح منه والرحمة عن طريق تقديم الضحايا، كي يخففوا من تعطشه للثأر.

ثالثاً: تجسيد الأب الميت في صنم على أساس أنه مثال أعلى يُعبد، ويمثل النموذج الفريد لرجل لا يطاله الخصاء: على اعتبار أن متعته كانت دون حدود، خارج حدود الخصاء، هو الأب المثالي لأنه ميت.

اعتمد فرويد، حول مقتل الأب، على أبحاث الانثروبولوجي داروين والكسون. وفيما بعد على الأساطير اليونانية والأدب الروسي "الإخوة كرامازوف» لدستويفسكي. ولكنه يوضح أن هذه الجريمة الأولى لم تحصل في مكان أو زمان، إنها مجرد افتراض، لبناء تصور لبزوغ القانون الأول المنظم للعلاقات الاجتماعية.

في الواقع اعتمد فرويد على الخبرة العيادية التي اكتشف من خلالها أن هذا الحدث هو كناية عن هوام يطال كل إنسان في خلال مسيرته الأوديبية.

الأطروحة الثانية تعتمد على اكتشاف الإنسان للكون، وهذا ما كان يمكن أن يحصل لولا دخوله عالم اللغة التي تسمي الأشياء. هذا الاكتشاف ولّد عند الإنسان شعوراً بالخوف لا يستطيع تحديده، سيّما عندما يواجه الكوارث الطبيعية ومخاطر الحياة بكل أشكالها. فتبيّن له أن ما بين الكون وبينه هوة ولا بد من وسيط يدفع عنه الخطر ويحتمي به من المجهول، بصورة خاصة المرض والموت.

عندما نصب الطوطم في موقع العبادة، أسقط عليه كل هذه المخاوف، وأصبح بالنسبة إليه الرمز الذي يحتمي به، لأنه في الوقت نفسه أعطاه قدرة وسلطة مطلقة يستطيع أن يتحاور معها ويستدر عطفها كي تعطيه الحماية ضد الكوارث الطبيعية: إمطار السماء في حال الجفاف، وقف الهزات الأرضية، حمايته من الغزاة والانتصار عليهم، الخ.

كل هذه المشاغل تناقش ضمن مقايضة تكون فيها الذبيحة الموضوع الوسيط بين الإنسان والطوطم.

إذن الطوطم لم يعد كما ذكرنا في البداية، هذا التمثال المقتلع من الصخر، إنما المكان الفاعل الذي يُرتجى وترسل إليه الطلبات على أمل تنفيذها، أي في مكان الآخر الكبير على غرار الأم عندما كانت في هذا الموقع بالنسبة إلى الطفل.

إضافة إلى ذلك أصبح الطوطم المكان الرمزي المقدّس، يحمل في طياته أسرار الكون، وينتسب إليه كل أفراد المجموعة، يعرّف عنهم ويحمل هويتهم. فهو في المفهوم اللاكاني بمثابة الآخر الكبير الذي تُوجَّه إليه الطلبات، وترتجع الأجوبة بشكل معكوس. مثلاً، رجائي أن تحمينا من الجفاف... الجواب ستمطر... أو من المرض... ستشفى، الخ.

وكي يستجيب هذا الآخر الكبير للطلب لا بد من إرفاق الطلب بالذبيحة كي يسترضيه، لأنه المقدّس الذي يمثل أمل الخلاص للمجموعة. وهنا يتبين لنا دور الكاهن كوسيط وحارس للمعبد. فموقعه يخوله إعطاء التأويلات والإفصاح عن رغبات الطوطم، ويسهر على إقامة الطقوس طمعاً في إرضائه. فيقدم له الضحايا، بشرية كانت أم حيوانية، حتى يفجر الطاقات الحياتية عبر الدم الذي يسيل على المذبح، كي يجدد القوة البشرية.

وخير من كتب عن ذلك الأنثروبولوجي ديفرجيه (Christian Duverger) في كتابه «الزهرة المميتة». لقد برهن بوضوح عن علاقة الذبيحة بالمقدّس والمنطق الذي يتحكم بها عن طريق الطاقة الحياتية التي يفجرها.

يقول: «الانقطاع المفاجئ الذي يطال الاستمرار الطبيعي البطيء يخلق انقلاباً في معنى التحلحل. فاستباق النهاية المحتومة يحول دون ضياع القوى، لكي يحولها إلى قوى متفجرة».

في هذه العملية المستحضرة والمصطنعة، يبدو أن قتل المخلوقات أفضل من قتل الحياة نفسها أي بمعنى آخر إذا كان التدمير العضوي يولّد الطاقة الحرة، فالأفضل افتعال التدمير المصطنع الذي يمكّن من التقاط هذه الطاقة.

يعتمد الكاتب على مراقبته لشعب الأزتيك (Aztèques) الذي كان يعبد الشمس كمصدر للطاقة الحياتية.

ولكن هذا المنهل لا بد من ارتجاع الطاقة إليه كي لا ينضب. وهكذا كانت الذبائح من رجال ونساء وأطفال تذبح على معبده في إطار طقوس مؤلمة ومعذبة فتفجر دماءهم على مذبحه. أو مثلاً، يُشق الصدر كالكتاب ويستخرج منه القلب وهو ينبض لكي يحرق على أشعة الشمس، أو ترمى الضحية من أعلى الهرم كي تتفجر الدماء عند اصطدام الجسد بالأرض.

يتبيّن لنا أن هذه الضحية لا تقتصر فقط على مكانة الطوطُم الرمزي، إنما تتعداه لتطال كل القوى الطبيعية المؤثرة في الحياة: وهكذا نرى عند بعض الشعوب، إلٰه البحر عند الفينيقيين وإلٰه النيل عند الفراعنة وإلٰه القمر وإلٰه المطر وإلٰه الخصوبة، الخ.

الهدف لا يكتفي بتحقيق الطلب كما ذكَرنا إنما يتعدى ذلك لكي يولّد الرعب والخوف في نفوس الجماعة، فينضبطون، ويبدون الطاعة والإذعان ضمن نظام يحقق تضامنهم وتماسك مجتمعهم في علاقة روحية متسامية.

يتمتع المقدّس، بالإضافة إلى موقعه الرمزي، بصفات تطال كل فرد في أعماق وجوده. فهو طاهر مُطهّر ومُطهَّر لا يتقبل أي جسم غريب أو أي تلوث، لأنه يدنّسه ولا ينفع في مثل هذه الحالة من تطهيره إلا غسله بالدم. ولا يتقبل على أرضه أي إنسان غريب عن هويته أو أي انتهاك لحرمته، كذلك القدسية تنفي التغيير أو التبديل أو حتى التسوية.

ونستنتج انه إذا التقى مقدسان وجهاً لوجه كان العنف ثالثهما (مثلاً القدس).

هو بمثابة المكان الطاهر، حيث يجد كل فرد من الجماعة هويته والشرائع التي تنظم حياته والقيم التي يؤمن بها.

البشرية مهما تعددت أديانها كانت تسير في هذا السياق إلى أن حصل حدثان غيّرا مجرى مسيرتها:

الحدث الأول يتمثل في تدخل القدرة الإلٰهية لتمسك بذراع النبي إبراهيم،

وتحول دون التضحية بابنه إسماعيل. ابتداء من هذه اللحظة استبدلت الذبيحة الإنسانية بالذبيحة الحيوانية.

الحدث الثاني، عندما نزل النبي موسى عن جبل سيناء حاملاً الوصايا العشر ومبشراً بإلٰه واحد، حصل انقلاب في الفكر البشري وانتقل من معتقد الأساطير إلى معتقد الرمز المجرد، حسب ماكس فيبير (Démythologisation du monde).

السؤال هنا: هل انتهينا فعلياً من التضحية بالذبيحة الإنسانية؟

الجواب مع كل أسف هو أن الإنسان لا يستطيع التخلي عن هذه الطقوس. فبدلاً من أن يضحي بأحب الناس إليه أو بفرد من أفراد العشيرة، استبدل ذلك بالتضحية بالأعداء أو الأسرى سيّما إذا كانوا يكفرون بمقدساته. هكذا نرى النبي موسى يأمر أخاه هارون بعدما تحول العبرانيون إلى عبادة العجل بقتلهم، فقتل ثلاثة آلاف رجل على أساس أنهم خانوا العهد.

وهكذا نرى أيضاً التاريخ حافلاً بصراع الأديان وحروبها حتى ضمن الدين الواحد. فكل الضحايا كانت تقتل باسم المقدّس المعتمد من المحاربين. وفي هذه الحالة لا نرى شفقة ولا رحمة، بل رضا عن النفس كما لو كان المقاتل قد أتم دينه أو أدى فريضة الفداء.

وأذكر على سبيل المثال من التاريخ العربي قصة جعد بن درهم في عصر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. ذكرها ابن الأثير جزء 4 ص 255 وابن نبته (راجع المصدر).

يتحدث ابن جعد عن تنزيه وتجريد الله من الصفات «فالله ليس شيئاً وليس من شيء... إن الله منزّه عن كل الصفات التي يمكن أن تنسب إليه. هذا بالإضافة إلى نفيه أن موسى كليم الله. على أثر ذلك صدرت فتوى بسفك دمه فطالب به الخليفة هشام بن عبد الملك. ولما سجنه والي الكوفة خالد بن عبد القصارة، أحضره معه مقيّداً يوم عيد الأضحى. وبعد خطبة العيد توجّه الوالي إلى الحشد وقال: اليوم هو عيد الأضحى، فاذهبوا وقوموا بواجبكم، وضحوا

كي يغفر الله لكم ولنا. أمّا أنا فقد اخترت أضحيتي وسأقوم بواجبي. فنزل عن المنبر وشحذ سكينه وذبح جعد بن درهم من الوريد إلى الوريد على مرأى من الجميع.

يتبين من خلال هذا العرض أن الذبيحة أو الفداء ليست بالعملية الطقسية السهلة، إنما تدخل في صلب الدين، فهي مقرونة بالمقدّس الذي يمكن الإنسان المفكر من تنظيم علاقته مع دَين الحياة لاسيما من جهة الدّين (الدّين كلمة مشتقة من الدَين) وهذا متعارف عليه في اللغة العامية عندما يتعرض إنسان لخطر الموت، يقدم فداء لمقام مقدس. فهو شراء للحياة نفسها أو تعويض عنها.

ما هي وظيفة هذا المقدّس في تكوين الرابطة الاجتماعية؟

النتائج الظاهرة تسير باتجاهين متعاكسين:

1 ـ اتجاه تضامني حبي، هو نوع من العهد يعقد بين الأخوة ويجمعهم في هوية واحدة تشكل نواة اجتماعية يلتفون حولها ويساندون بعضهم بعضاً في السراء والضراء.

2 ـ اتجاه معاكس عدائي، تجاه كل ما هو غريب أو دخيل أو كل من يختلف عنهم أو لا يدين لنفس الطوطم. وهي حالة ذهان هذياني في شكلها المرآتي الذي يستثني الآخر. وكما يقول الفارابي: التفتيش عن الاعتراف خارج الهو، هو إلغاء للذات.

هل يتوجب عندئذ إقامة جدار بين الأنا والآخر كي يحافظ على الهوية في الجماعة؟ سؤال يؤدي إلى تناقضات وإلى مصدر عدائي يأتي من البنية نفسها بغض النظر عن أي سبب آخر. وهذا ما كان يؤدي إلى فوضى الحروب العشائرية والقبلية ويستبيح الآخر بحياته وممتلكاته.

ولكن تقدم الفكر البشري بفضل تقدم المعرفة الذاتية أدّى إلى اكتشاف عن طريق اللغة، أن الأنا هو آخر حسب تعريف بودلير، لأن حاجته إليه هي حاجته إلى التعريف عن ذاته كونه إنساناً متكلماً.

وإذا أردنا الاختصار نستنتج أن المقدس يؤدي إلى فرز جماعة متضامنة، متساندة، تعيش في وئام بوثاق الأخوة، وأخرى مغايرة يتجسد بها العداء والكراهية. وكلا التيارين يساهمان في تعزيز الوحدة: تضامن في الحب فيما بين الأخوة وتضامن بالعداء للآخر.

أمام هذا الطرح هل بالإمكان القول إن الحروب التي عرفها التاريخ كانت بسبب الدين؟

الجواب يأتي من مكان آخر: من طبيعة الإنسان وعلاقته العدائية بالآخر، فلولا وجود الأديان لكان هذا العداء أعظم ولكانت النتيجة أكثر كارثية.

يجب إذن أن لا يغيب عن ذهننا أنه بفضل ظهور الأديان السماوية، استطاع الإنسان أن يحقق خطوة نوعية على طريق التقدم والمعرفة، واستطاع أن يضع الأسس العالمية لحقوق الإنسان.

يتميز العصر الحديث، بعد تكاثر موجات العنف والعنف المضاد، بظاهرة جديدة لم نشهدها من قبل. فإلى جانب المقدّس والدين، كأسباب تعود إلى التاريخ، نرى تفجر العنف مقروناً بما يسمى بخطاب العلم. فهنالك صراع مبطن بين الطرفين يتحكم بأفعال الشعوب.

يتميز الخطاب العلمي بصفات ونتائج تتناقض مع القيم الدينية والمقدّسات.

فهو أولاً يلغي الذات الإنسانية لأنه يحولها إلى آلة مستهلَكة ومستهلِكة .

ثانياً، يلغي الرغبة وموضوعها، وهي التي تميز الإنسان من الحيوان لأنه يختزل الإنسان بحاجاته فقط.

ثالثاً: لا يعطي أي اعتبار للمقدّس، فيضعه في خانة المتخيل والتوهم.

فعلى ضوء هذه الإلغاءات الثلاثة نرى الواقعي يفاجئنا على السواء بدعوة صارخة من الشعوب المستضعفة إلى الجهاد المقدس، ومن الشعوب المستكبرة بالدعوة إلى الحرب المحقة (Just war) التي أطلقها لأول مرة أوربان الثاني (عند اندلاع الحروب الصليبية). ورددها جورج بوش الأب في بداية حرب الخليج.

في الواقع إذا تعمقنا في الموضوع نرى كلا الدعوتين بمثابة نداء إلى الفداء أو الذبيحة، لأن غياب المقدّس يستدعي ذلك.

وعلى سبيل المثال: نستطيع أن نسجل أن ضحايا 11 سبتمبر قد حققوا ما هو ناقص في الخطاب العلمي أو في المعتقد العلمي. سيّما أن هؤلاء الضحايا كانوا بمثابة ذبائح على معبد العلم وذهبوا ضحية الوسائل التي كان يتفاخر بإنتاجها وتصديرها.

هذه الأطروحة ناقشها بتعمق الفيلسوف الفرنسي جان بيير ديبوي J. P. Dupuy في كتابه «من أجل الكارثية المستنيرة» Pour un catastrophisme éclairé.

ينطلق الكاتب من تصور ثابت وهو أن الذبيحة الضحية هي من أسس كل حضارة وكل دين. ويشير هنا إلى مفهوم الضحية بما ورد عند مارسيل موس Marcel Mauss الذي يقول: «في الفداء يحصل الاتصال مع السلطة العليا، ويتحقق ذلك بواسطة الضحية» ويعمم ذلك على الاقتصاد انطلاقاً من أعمال آدم سميث وفريدريك فان هايك التي تتمحور حول جهازنا الاقتصادي. فلا يكتمل الاقتصاد ولا يحقق دورته وذروة إنتاجه إلا عن طريق الفداء. على سبيل المثال يؤكد هايك أسباب الأزمات الاقتصادية، حيث يضحي رأس المال ببعض الدول على غرار ما حصل في جنوب آسيا.

كذلك يؤكد آدم سميث بأن القيم والأخلاق أصبحت مرهونة بمكانتها بالفائدة التي يمكن أن يجنيها منها الفكر الاقتصادي. وهكذا يصبح الفداء شراً لا بد منه.

ولكن كي يستطيع أن يؤدي وظيفته ويحقق أهدافه لا بد له من منطق عقلاني يبرره، وإلاّ وقعنا في اللامعنى والتناقضات. لذلك يزيد أنه لا بد من سببية تضمن منطق العقل.

أمام هذا الواقع المؤلم، هل يجب أن نقبل بمبدأ المقدّس في المجتمع الحديث كضرورة لا غنى عنها ونتعامل معها على هذا الأساس؟

سؤال يتطلب بحثاً على حدة لأنه يطال أسس المجتمع الحديث. فعصرنا الحاضر يتميز بغياب كل القيم المقدّسة الموروثة عن الأجداد، والتي بسببها استطعنا أن نكوّن إنسانيتنا. والظاهر أن ما ينعدم وجوده في الرمزي، كما يقول لاكان في حالة الذهان، يعود إلينا من الواقعي بشكل عنفي هذياني.

الفصل الحادي عشر

المقاومة الثقافية في مجتمعنا العربي لانتشار التحليل النفسي

الدكتور عدنان حب الله

لا يخفى على أحد أنّ التحليل النفسي منذ اكتشافه من قبل فرويد في بداية القرن العشرين قد انتشر في كل البلدان الأوروبية والقارّة الأميركية، ما عدا الإتحاد السوفياتي (لأسباب إيديولوجية). ونستطيع القول بعد مضيّ قرن على هذا الانتشار أنه أثّر في توجهات القرن العشرين الثقافية والعلمية وطبعها بطابعهِ بحيث أنَّنا لا نجد رواية أو عملاً أدبياً أو نظرية علمية إلاّ وتشير بمصادر إيحائها وإلهامها إلى تأثير التحليل النفسي ونظريّات فرويد الانقلابية، التي شبّهها بالانقلاب الذي طرأ على العلم في أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر بعد نظرية كوبرنيك الفلكية ونظرية داروين في أواسط القرن التاسع عشر حول نشوء الإنسان.

هذا الانقلاب الفرويدي يعود، انطلاقاً من عمله العيادي والبرهاني، إلى أنّ الإنسان خلافاً لما كان يُتصوَّر بأنّه وحدة كاملة متكاملة متمحورة حول الأنا إذا به بعد فرويد يكتشف أنّه منقسم على ذاته ما بين وعي ولا وعي في صيغةٍ كلاميةٍ واحدة وأنّ اللاوعي بمفهومه الديناميكي المؤثّر هو الذي يتحكّم برغباتنا، ويملك حقيقة نجهلها. ومعرفة تجهل نفسها، وتنطق من تلقاء نفسها إذا ما أتيح لها المجال الحُر للتعبير. وهذا ما يؤمِّنه العلاج النفسي التحليلي.

السؤال هنا: لماذا لم ينتشر التحليل النفسي في البلدان العربية، علماً أنّ

المسافة التي تفصل العالم العربي الجغرافي لا تتعدى بعض الكيلومترات، هذا بالإضافة إلى التواصل الثقافي المستمر مُنذُ وجود العرب في الأندلس، إلى حملة نابليون إلى الانتداب الغربي واستعماره بعد الحرب العالمية الأولى؟

عندما اجتاحت رياح الغرب الثقافية العالم العربي في بداية القرن العشرين حصل ما يُسمَّى بعهد النهضة، وصاحَبَ ذلك ظهور التحليل النفسي في مصر ما بين الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، إلى حد أنّ عدد المحللين النفسيين في مصر كان يزيد عمّا هو في إيطاليا أو أسبانيا أو بلجيكا ولكن سريعاً ما انطفأت هذه الشعلة المضيئة، ولم تترك أثراً يُذكر في يومنا هذا.

إذا انتشر التحليل النفسي في بلدان مثل أميركا الجنوبية وبدأ يتمدد الآن في أوروبا الشرقية بعد انهيار الإتّحاد السوفياتي، فإننا نتساءل إذا كان هنالك عامل ثقافي يحول دون دخول التحليل النفسي إلى البلدان الشرقية الإسلاميّة.

إذا حددنا مفهوم المقاومة فيجب أن تُعالج بطريقة مختلفة إذا كانت على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعي.

على الصعيد الفردي: كل المحللين يجمعون على أنّ المقاومة الفردية تستمدُّ قوّتها من مصادر نرجسيّة وتحُول دون الكشف عن هوية المكبوت ودلالته، حرصاً على أن لا يزعزع موقع الأنا ومكتسباتها. وهنا يتضّح أنّ مقاومة إدراك الحقيقة المكبوتة يتوقّف على مقدار المكاسب الجانبيّة. فإذا كانت أكبر من النتائج المتوخاة نجد المتحَلِّل يقاوم بشدّة ويحول دون عودة المكبوت، ويتوقّاه عن طريق عوارض جديدة قد تكون أقلّ شدّة.

إضافةً إلى هذه المقاومة الذاتيّة، هنالك، كما يقول فرويد في حديثه عن النزوة، مقاومة طبيعيّة تعود إلى قدرة الجذب «للمكبوت الأوّل» على باقي الخبرات كالجاذبيّة الأرضيّة التي تشدّ إليها كلّ من أراد الارتفاع عنها. فالخبرات التي يطالها الكبت تعتمد على المكبوت الأساسي فتتكاتف معه ويتكوّن المركّب المكبوت.

التحليل النفسي في البداية فاجأ المجتمع الثقافي لا سيّما أنّه تناول كلّ

المحرّمات الموْروثة وأخضعها لعمليّة التحليل لكي يستخلص منها الإكسير الجنسي، كبداية لكلِّ حياة. ولكن الفضيحة لم تأتِ فقط من الكشفِ عن الدواعي الجنسيّة المكبوتة، وهذا كان معروفاً من قبل ولكن محظور الكلام عنه، إنّما أيضاً من اكتشاف فرويد أنّ الإنسان المتكلّم كما عبّر عنه لاكان في كلمة واحدة «Parlêtre»، مقسوم إلى شطريْن، شطْر ظاهر وشطْر باطن، فكل خطاب يخضع لتأويل آخر قد يكون مغايراً لنصِّهِ الظاهر. وهنا نستطيع أن نتكلّم عن انقسام الذات كما رمّزها لاكان:

السؤال هنا: هل اللاوعي انطلاقاً من هذا الانشطار للذات، عالمي أم أنّه لا يطال إلاّ الثقافة الغربية؟ الجواب أتى من عند لاكان عندما عمّمه على كلّ إنسانٍ متكلِّم، فهو دائماً يقول أكثر ممّا كان ينوي ويعبّر أكثر ممّا يحدّده كلامه، فهذه الزيادة تأتي من مكان آخر سُمِّيَ اللاوعي أو اللاشعور؛ على هذا طرح أن اللاوعي ملاصق للّغة ومركب لتركيب اللغة.

إذاً نستخلص أنّ اللاوعي هو عالمي عند الإنسان لأنّ اللغة في كلّ تعابيرها اللفظية من بلاغة وكناية ومجاز تعني أكثر ممّا تقول. إذاً لماذا انتشر التحليل النفسي في بلاد الغرب ولم يخترق الجدار الثقافي العربي الإسلامي وسابقاً الإتحاد السوفياتي لأسباب عقائدية.

هل نستطيع أن نتكلم عن مقاومة ثقافية، انطلاقاً من أنّ التحليل النفسي كمنهاجية علاجية وفكرية، لم يجد مكاناً في حضن الثقافة العربية؟

انطلاقاً من تجربتي العيادية سأحاول الإجابة عن بعض النقاط الخاصة بالمجتمع العربي، والتي تشكّل حدّاً في انتشار التحليل النفسي.

قبل ذلك لا بدّ من الإشارة إلى ظهور التحليل النفسي في المجتمع الغربي على يديّ فرويد في أواخر القرن التاسع عشر. هنا يجب الإشارة إلى أنّ المناخ الثقافي الذي نشأ فيه فرويد ساهم إلى حدٍّ كبير في ولادة التحليل النفسي في هذا الزمن بالذات.

القرن التاسع عشر كان غنياً بالاكتشافات العلمية والأنتربولوجية والتوجهات

الفلسفية. وأصبحت المادية عنصراً هاماً في توجيه الفكر الغربي العلمي، على اعتبار أن كلّ اكتشاف علمي يجب أن يخضع للتجربة والبرهان. وهكذا، مهّد الفلاسفة في عصر الأنوار للانفتاح الفكري والتحرّر من الخرافات الدينية السائدة في كل اتّجاه انطلاقاً من جان جاك روسّو، إلى ديكارت، هيغل، كانط، فولتير وغيره، لكي يطالوا بالتفكير والتأمّل كلّ مكوّنات الحياة والطبيعة.

هذا المناخ حضّر لظهور العلم كخطاب، يتعامل به البشر للسيطرة على الطبيعة ومواردها. وقد طال هذا الخطاب العلمي التجريبي نشاط الجهاز العصبي انطلاقاً من الدماغ حتى أصغر خليّة في الجسم، وما ينتج عنه من أفكار وعواطف وأحاسيس. فبعد داروين، نشط سبنسر (Spencer)، لكي يكتشف في مسلك الإنسان وحركاته وتصرُّفه، مصادر نشأوية تعود إلى الحيوان، الإنسان الأوّل.

وبرز في بداية القرن التاسع عشر مسمير (Mesmer) الذي حاول البرهان على وجود سائل خفيّ ينتقل من جسم إلى آخر، يؤثّر فيه، وإذا أحسنَ استعمال هذا المدّ الجسماني يؤول إلى شفائه من بعض الأمراض النفسية المستعصية. وبعده أتى العديد من الأطبّاء كي يشرحوا تكوين النفس في صفاتها المتعدّدة، أمثال مينير وجانيه لكي يُشدّدوا على أنّ الأنا هي المحور الأساسي الذي يقوم عليه نشاط الإنسان الفكري.

ذهب هذا المنحى في اتّجاهين: عمودي يطال تطوّر الطفل منذُ الولادة حتّى فترة الرشد، حيث يمرّ في مراحل متعدّدة تؤثّر في نموّه.

واتّجاه أفقي هو أنّ هذا الإنسان لا يفهم فقط من قبل نموّه، إنّما من الموروث الفيلوجينيتك، أي نظرة النشوء التي تعود إلى ملايين السنين.

فالإنسان بشكله الحاضر ما هو إلاّ الطرف الأخير من تطوّر الإنسان البدائي بعد أن تعرّض بحكم قانون البقاء إلى تغيّرات متعدّدة، نقدت الصلة ما بين الأصل الزمني والحاضر.

إذاً نستنتج من هذه المقدمة المختصَرة، أنّ اكتشاف فرويد لا يمكن أن يفهم

من دون وضعه في إطار الثورة العلمية التي سبقت مجيئه.

نحن دون الخطاب العلمي لا يمكن أن نرى بزوغ التحليل النفسي. ولكن ما غاب عن الذهن أنّ الخطاب العلمي المُهيمِن والمسيطِر يعتمد على المعرفة، ولكنّه لا يطال الحقيقة التي تتكوَّن منها الذات. ففي هذه الفجوة ما بين المعرفة والحقيقة برز التحليل النفسي كحاجة ضرورية لوَصل الذّات المُغيّبة في الخطاب العلمي، بالمعرفة.

دون إطالة الموضوع، الخطاب العلمي لم يتأسّس في منهاجيته إلا مُنذُ بداية القرن السابع عشر، عندما تعرّض غاليلو إلى اضطهاد الكنيسة لكي يتخلّى عن نظريته العلمية التي تقول بأنّ الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس في آنٍ واحد. وإنّ نظرية كوبرنيك التي تقول خلافاً للمعتَقَد السائد، أنّ الأرض هي محور الكون، ليست بالفعل إلاّ جرم صغير في هذا الكون اللامتناهي. الكنيسة انتصرت على العلم في ذاك الوقت ولكن لفترة قصيرة لأنّ تجربة غاليلو تناولها فيما بعد اسحق نيوتن في انكلترا وديكارت في فرنسا.

هذا الأخير يُعتبر المُؤسِس للمنهاجية العلمية انطلاقاً من «الكوجيتو» الذي أطلقه وهو «أنا أفكّر إذاً أنا موجود». من هذا المنطلق، من هذا المكان الآخر الذي يشير إلى الشك الكامن وراء اليقين، تحدّد مفهوم اللاوعي الذي اكتشفه فرويد انطلاقاً من أحلامنا وأفعالنا المغلوطة، من هفوات اللسان إلخ... لكي يُحدّد أنّ الحقيقة الذاتية تكمن في اللاوعي وليس في الأنا كما هو شائع.

من هذا المنطلق استطاع فرويد أن يبرهن، اعتماداً على المنهاجية الديكارتية على أن كل يقين يحمل في طيّاته الشك ويجيب عنه.

إذاً استنتج لاكان أنّ موضوع التحليل النفسي هُو موضوع العلم نفسه. فمن دون الخطاب العلمي لا يمكن بزوغ التحليل النفسي وفي تأويل آخر، إن الذات الناجمة عن الخطاب العلمي هي ذات مريضة، لذا دخل التحليل لأخذها على عاتقه. ولكن إلى جانب ذلك يتساءل لاكان بماذا يتميّز الخطاب العلمي من الدِّين والسحر؟

من هذا البحث نستخلص ثلاثة أفكار:

الأولى: الساحر يتعاطى السّحر بواسطة الرموز عن طريق بعض الإجراءات المسرحية والقرابين والتضحيات والشعوذات النابعة من ذهانه. فهو بالنتيجة يضع جسده كامتداد للطبيعة ـ يشفي المرض ويبعد الأخطار الوبائية، ويوقف الزلزال، ويجعل السماء تمطر إلخ... ممّا يجعل هذا الجسد على اتصال مع الطبيعة وامتداداً لها يؤثّر بها عندما تحين الفرص.

تعتقد أو لا تعتقد فهذه ليست مشكلته إنّما مشكلتك لأنّه على يقين ممّا يفعله.

الثانية: في الدِّين، الموضوع يختلف، لأنّ الإنسان أو رجل الدِّين، يقف جانباً، لأنّ السببيّة تأتي من الخالق وليس منه. في أحسن الأحوال يوجِّه الدعاء كي يستجيب الخالق لأمنياته ـ فهو لا يعرف شيئاً لأنّ الخالق هو العارف الكبير ـ سيّما رغباته هي رغبة الله. فإذا استجاب لدعائه، تكون هذه هي رغبته بصورة مرتجعة وقد تحققت. وإذا بقيت عالقة مع الخالق يستعين المؤمن بالدعاء، وتقديم القرابين والتضحيات المتعدِّدة، لربّما يسترضيه فيعفو عنه ويستجيب لدعائه. ويتحكّم بهذه العلاقة الدِّين ومن هنا أتت فكرة الدِّين. من هذا المنطلق أصبح الإنسان مسؤولاً عن أفعاله تجاه الخالق وإلاّ سيُصاب بالشعور بالذنب الذي يتطلب القرابين وطلب الغفران والتضحية سواء كانت ماديّة، جسديّة أو روحيّة عبر الطقوس المتعدِّدة، فلكلّ دين طقوسه التي تُرضي الله وتغفر له ذنوبه، أي تُشفيه من الشعور بالذنب، أي أنّها تُمكِّنه من تسديد دَيْن الحياة.

الثالثة: وهي بعد ظهور العلم. حصل ذلك بعدما انتقل حقل السببيّة، من القدرة الغيبيّة إلى القدرة العلمية التي تخضع للتجربة والبرهان. ونتاج العلم ملموس سواء في الطب، في التكنولوجيا وفي كلّ مجالات الحياة التي تُسخِّر الطبيعة لخدمة الإنسان. وقد ذهب بعض العلماء الملحدين في أواسط القرن التاسع عشر إلى اعتبار أنّ الذّات الإنسانية والفكر المميَّز هما نتيجة تفاعلات بيوكيميائية، تتوقّف الحياة عند توقفها، ولا شيء آخر (Ecole Homhultz)

وكان فرويد من أتباعها، فاتّبع منهاجية ديكارت لكي يدحضها في اكتشافه اللاوعي ـ واتّبع المنهاجية العلمية التي نشأ عليها عن طريق أستاذه في المختبر بروك، وبأنّ النفس الإنسانية تخضع لقوانين علمية، يكفي البحث عنها حتى نكتشفها.

وهذا ما فعله عندما ترك المنهاجية الطبيّة لكي يدخل في حقل لم يطأْه غيره سابقاً وهو حقل الاكتشاف.

نستطيع أن نستخلص من هذه القراءة اللاكانية: بأنّ الإنسان وليد اللغة والثقافة التي ينشأ بها، ولا يفتأ يفتّش عن سبب وجوده عبر المعرفة المكتسبة. وهكذا انطلاقاً من موقعه الفكري والثقافي، يستطيع أن يحدّد المكان من قُربه أو بُعده من حقيقة ذاته، كي يُحقق رغباته وتحقيق ذاته عن طريقها.

إذاً باختصار أمام هذه الأفكار الثلاثة: كيف نحدّد الحقيقة وموقعها؟

بالنسبة للسحر: الساحر في حالة النكران للواقع ـ الحقيقة مرهونة بقدرة أقواله على تحقيق المعجزات. لذلك نراه يتحيّن الفرص لتحقيق خروقات غير طبيعية تعطي صفة الحقيقة لأقواله وأفعاله.

بالنسبة للدِّين: الحقيقة ليست في هذا العالم إنّما في الآخرة، في يوم الحشر عندما تنكشف لكلّ نفس حقيقتها أي في آخر الزمان ـ أمّا قبل ذلك فهي في حكم الكبت.

أمّا بالنسبة للعلم: وهو الأهم بالنسبة لبزوغ التحليل النفسي، فإنّ الحقيقة في المعرفة، والمشكلة أنّ الخطاب العلمي كلّما تقدّم ألغى الذّات التي أنتجت هذه الحقيقة العلمية، حتّى تصبح سلعة مُستهلِكة لإنتاجها ـ بما يفضي في النهاية إلى انعدام وجودها. إذاً من مهمّات ظهور التحليل النفسي، أنّه اعتمد على موضوع العلم لكي يسائله عن سببيتهِ، ويميّز بين المعرفة والحقيقة، وإن كانت الحقيقة بحاجة إلى المعرفة. فإذا امتلكت بعض الشعوب المعرفة وأنتجت قوّة عسكرية، فهل تستطيع أن تلغي حقيقة الآخر المغتصِب؟ وهذا خير مثال عن اختلاط المعرفة بالحقيقة...

وكذلك يسائل الدِّين لكي يبدِّد عنده الغموض ببعض الموروث الخرافي الذي يحول بينه وبين الحقيقة.

هذه المقدّمة المختزلة ستساعدنا على فهم المقاومة لانتشار التحليل النفسي في العالم العربي. فالتحليل النفسي غربيّ التنشئة، ومصادره تعتمد على مفهوم الإنسان. والتقدُّم العلمي الحاصل في القرن التاسع عشر ظهر في البداية كوسيلة علاجيّة للأعراض النفسية البارزة في ذلك العصر ـ ولكن سرعان ما انتقل من الخاص إلى العام لكي يواجه العلم وعواقب تقدُّمه، لكي يسائل في نفس الوقت الذّات العلمية عن تطلّعاتها وعن المعتقد الديني في أبعاده الغيبية وسببيته.

في ضوء ما ورد من حضور شامل للتحليل النفسي في الثقافة الغربية، نتساءل كيف يُمكن تصوُّر انتشار التحليل النفسي في ثقافات لم تدخل بعد في حقل الخطاب العلمي سوى كونها استهلاكية، بل هي ترفض كلّ منهاجية علمية وعقلانية سواء لأسباب دينية أو إيديولوجية. وكما نعرف لم يأخذ الخطاب العلمي مداه وحرِّيته إلاّ بعد أن تخطّى الموانع الدينية.

لكلّ لغة مكوِّناتها وبنيتها في تحديد هوية الفرد وكيفيّة انتمائه إلى الجماعة سواء كانت قَبَليّة أو إتنية أو مدنية. فاللغة العربية وخصائصها تفرض على كلّ من يعمل في التحليل في بلاد العرب، أن يعرفها ويتعامل معها حسب مقتضياتها ـ على سبيل المثال:

إن أتاك شخص يطلب العلاج النفسي، لأسباب تدرك أنّها على صلة بدواعٍ سفاحية، فبماذا نجيبه: إن قلتَ نعم سألبّي طلبك وأحلل عوارضك تكون قدْ وقعت في ورطة. لأنّ التحليل في معناه المزدوج يشير في آنٍ إلى تفكيك المعقّد إلى مُبسّط، وفي نفس الوقت يشير من الناحية الفقهية، إلى إعطاء إذن أو سماح بارتكاب المحرَّم. حلَّل من الناحية الفقهية هو نقيض حرَّم. وهذا من حقّ رجال الدين في الإفتاء. فتكون قد أرسلتَ رسالة إلى اللاوعي تبيح ارتكاب المحرّم.

وإن قلت له «لا»، تكون قد فوَّت فرصةً على إنسان يعاني من أعراض مختلفة كان يمكن للعلاج النفسي أن يخففها أو يزيلها.

فهذا المأزق أمام الطلب لا يُطرح في لغة أخرى، لأنّ خصوصيّة اللغة لا تخلط بين المحلَّل والمُحرَّم. سيّما أنّ المحلِّل يأخذ صفة المعالج والفاتي لما هو مُحرَّم. والتحريم هنا يختلف في معناه عن الممنوع. نقول مثلاً «ممنوع المرور» فالسلطة الآمِرة خارجية، وما عليَّ إلاّ الرضوخ لها لأنّها تأتي من الدولة، وتُحمِّل المخالف عواقب المسؤوليّة من غرامات أو سجن. أما المحرَّم حتّى لو لم يطاوله العقاب الخارجي، فهو على صلة بالأنا الأعلى، الذي يتصاعد لكي يصل إلى السلطة الإلهية، مع الهالة الدينية التي تحيط به، ممّا يجعل المرتكب ملعوناً من الخالق ومن كل المجتمع الديني. فمثلاً في القرآن يقول "حُرِّمت عليكم أمهاتكم وآباؤكم وأبناؤكم ....» ولا يقول ممنوع عليكم أمهاتكم.

ولكلمة تحريم بُعدٌ لغوي يطال سلسلة من اشتقاق الدوال، تطالها القدسيّة:

فتقول مثلاً: حُرم، حُرمة، حريم، محرّمات، حرام، حرَّم وكلّها تشير إلى معانٍ مقدّسة.

وإذا انتقلنا إلى جذور الكلمة، رحم، نجد مشتقّات رحيم، رحمن، رحوم، مرحوم، ورحمة... وقُدسيّة الكلمة هنا تطال صفات الخالق لكي تصل إلى رهبة الموت التي هي بِيد الله. وكلّ هذه الدّوال تتمحور حوْل الرحم الذي يُجسِّد قُدسيّة المرأة على اعتبار أنّه مصدر الحياة، والمكان المُؤسّس لسلالة الأب.

إضافةً إلى ذلك لو أخذنا فعل «كان» فهو فعل ماضٍ ناقص. بمعنى أنّ الحاضر لا يأخذ معناه إلاّ من جرّاء ما حصل.. فكل الأفعال: ضرب، أكل، شرب، ذهب، إلخ، مبنيّة على أساس أنّه ناقص.

وهكذا نستطيع أن نستنتج أنّ فعل «كان» ماضي ناقص لا يُفهم إلا إذا قُلنا «الكون» وهو كامل متكامل لا ينقصه شيء. فهنا النقصان يأتي بمعنى الفعل الماضي، لأنّ الكمال لا يحصل إلاّ في الحاضر أي الكون والموت والحياة، أي في الصفات الوجودية المؤسِّسة لكلّ الأفعال.

فغياب فعل «Etre» أو «To be» في اللغة العربية يخلق مشكلة في الترجمة. فنجد صعوبة جمّة في ترجمة الكوجيتو الديكارتي (Je pense donc je suis) فعادةً نترجمها أفكّر إذاً أنا موجود ولكن الوجود لا يؤدّي نفس المعنى لفعل «كان». لأنّ هذا الفعل كما هو «Etre»، يعبّر عن واقع حاضر ليس له قبل ولا بعد. فعندما نقول مثلاً وجد الشيء ـ هو كناية عن استعادة لهذا الشيء بعد أن كان فقده. ومعنى (Etre) في غنًى عن هذا النقصان لأنّ الشيء الذي أفتّش عنه هو بها ومنها. كذلك الأمر بالنسبة لـ (To be or not to be) فهي لا تُترجم إلى العربية لأنّ صفة الوجود هنا لا تعبّر عن عمليّة فعل الوجود.

أضف إلى هذه الميّزات اللغويّة، استعمال «الأنا» الذي هو كما ذكرت مفهوم محوري في البنية الاجتماعية الغربية. فالأنا ليست منفصلة عن الفعل، وليس هنالك تمييز ما بين «Je» الفاعل و«Moi» التي تشكّل محور الملكيّة الذاتيّة ـ فالأنا الفاعلة في اللغة العربية هي دائماً ملصقة بأفعال: أكلتُ، شربتُ، سقيتُ... والأنا الملكيّة دائماً ملصقة بموضوع الملكيّ: منزلي، كتبي، سيّارتي، إلخ، أمّا هذه الأنا في اللغة اللاتينية هي دائماً منفصلة لتشكّل وحدة في حدّ ذاتها مستقلّة بمفهومها السيكولوجي عن كل الأوصاف والمُمَثلات لأنّها تملك نفسها بنفسها. ولاكان يفصل في مفهومه التحليلي، بين الأنا الفاعلة أو المخاطبة (Le Je).

أضِف إلى ذلك أنّ اللغة متاخمة للبنية الاجتماعية، وحتّى للفلسفة الاجتماعية ـ على سبيل المثال نجد أنّ «الأنا» الفريدة أصبحت محور فلسفة الملذّات. بشكل أنّ الغاية في كسْبِ الملذّات أصبح محصوراً في قدر احتواء الأنا لها. والفرد الاجتماعي يتوجه في الغرب إلى إغناء هذه الأنا بالملذّات الفردية ـ حتّى في البطولات عندما تحصل بشكلٍ فردي انعزالي.

المهم أنّ استعمال الأنا قد يتّخذ في بعض البيئات الاجتماعية شكل «النحن» يقول: أكلنا، شربنا، مشينا، الخ، وهو يعني شخصه كما لو كان يُمثّل مجموعة. قد يتصوّر الغريب أنّ هذا الشخص مصاب بجنون العظمة، ولكن البنية الاجتماعية والثقافة المتوارثة لم تفرّق الفردي عن الاجتماعي: فلا يمكن

التصوّر لاستهلاك ملذّات دون مشاركة الآخر. فهذا الآخر الاجتماعي، قد تكون العائلة، القبيلة أو أي عابر طريق ـ لأنّ المتعة في المفهوم العام دائماً جماعيّة. وهي مميّزة من غيرها ـ حتّى صلاة الجماعة لها قيمة أكبر ومكانة أعلى عند الخالق، من الصلاة الإفرادية. وعندما نقول «جامع» نعطي صفة القداسة للمجموعة التي يحتويها. كذلك الهندسة المعمارية في القرى والمدن القديمة: نراها أحياء متجمّعة على جانبيّ الزاروب، يتشابك الداخل في الخارج ليكون حيّاً يلتقي مع الأحياء الأخرى في الساحة العامّة ملتقى الجميع.

فمن هذا المنطلق نقول بأنّ «النحن الاجتماعية» هي كناية عن الفرد والكلّ في آنٍ واحد، تفرض نمطاً من الحياة لا تصلح إلاّ بالمشاركة. فلا مكان لفلسفة اللذّة الفرديّة وعبادة الفرد المُكتمِل الاستمتاع.

من هذا المنطلق أفسّر فشل التجربة التحليليّة في مصر ـ فعندما انتشرت في الأوساط الثقافية كانت تعتمد كما أورثها فرويد على سيكولوجيّة الأنا "Ego" وجرى تطبيقها على هذا الأساس، وتعليم السيكولوجي في الجامعة، على أساس محوريّة الأنا.

فلذلك أضحت هذه النظرية جسماً غريباً في مجتمع لا يرى علم النفس وديناميكيته إلاّ في العلاقة مع الآخر الاجتماعي. وكلّ الملذّات والمحرّمات والاستمتاعات تستمدّ مصادرها من المتوارث الاجتماعي. أمّا اللاوعي فهو في المجتمع أولاً لأنّ العُرف هو الذي يحدّد المحرّمات والممنوعات والمحللات، قبل أن تُصبح قانوناً اجتماعياً مكتوباً.

كذلك في الميدان العيادي، اقتبسنا الكثير من المصطلحات الغربية دون أن ننظر إلى فحواها ومقارنتها بما يصادفنا من حالات عيادية.

عندما نقول علم نفس، طب نفس، علاج نفس، إلخ، نتساءل ما هي هذه النفس التي تُحاط بكلّ هذا الاهتمام. . . النفس بقيت حبيسة مصطلحها الديني ولم تدخل بعد إلى ميدان العلم الاختباري، لكيّ نُحدّد ماهيتها.

إلى جانب النفس هنالك العقل. وفي ضوء هذين المفهومين اللذيْن تناولهما

ابن سينا نقلاً عن أرسطو نستطيع أن نعطي تصنيفاً للأمراض غير الجسديّة:

فهنالك أمراض النفس: وهي بمثابة العُصاب عند الغرب.

وهنالك الأمراض العقليّة: معادِلة للذُّهان عند الغرب.

الأولى تُؤدّي إلى المعاناة النفسيّة دون أن تطال الوعي العقليّ بطريقة مباشرة. أمّا الثانية فتطال العقل في وظائفه العمليّة. ويسمّى باللغة الدارجة بالجنون ـ جمع جن، في الخرافات المؤروثة. وهنا أستطيع القول بأنّ النفس شبيهة جداً بما حدّده فرويد في تعريف النزوة (Pulsion) قوّة تجمع ما بين الجسدي في كلّ أحاسيسه وما بين الفكري وإنتاجاته ـ فهذه الوساطة الديناميكية، تؤثّر في آنٍ واحد في الفكر والبدن. والنزوة في آخر المطاف هدفها الموت ـ كما ورَدَ في التعاليم الإسلامية أنّ النفس تسكن الجسد وتقوم بهذه الوساطة إلى أن تصل إلى الموت، بمعنى العودة إلى خالقها مطمئنة راضيّة مرضيّة. أي أنّ الاطمئنان النفسي هو موضوع كلّ علاج سواء كان تحليلياً أم غيره، لأنّ الهدف يبقى إخراجها من معاناتها وصراعها حتّى تحصل على هذا الاطمئنان ـ ولا يصحّ ذلك إلاّ إذا استعان المعالج بالعقل وبمنهاجيته. وإذا كان فرويد قد اكتشف اللاوعي مرقد النفس، فإنّه قد ابتدع التحليل النفسي عبر التداعي الحُرّ، كوسيلة لاستخراج المكبوت من عقاله ـ وكما يقول لاكان الاستنباط هو عمليّة جديدة مطلوبة منّا أمام كلّ حالة جديدة. والاستدلال العقلي من كلا الطرفين تتحكّم به منهاجيّة انقسام الذّات والمنهاجيّة العلمية التي تربط بين الدّال والمدلول.

الفصل الثاني عشر

حول جنسانية المرأة

الدكتور عدنان حب الله

باب أوّل

في دراسة لفرويد عن الحياة الجنسية، كرَّس مقالة خاصة عن قدسية العذراء سنة 1918. وحاول أن يشرح لماذا يعلّق الرجل أهمية كبيرة على عذرية المرأة، ويطلب منها أن تكون بكراً ساعة الزواج.

الفكرة الشائعة والتي يتناقلها الرجال: هي أن هذه المرأة إن بقيت عذراء، و كان له الفضل في فض بكارتها والمعرِّف الأول لمتعتها الجنسية، فإن ذلك سيضمن له طاعتها وإخلاصها، لأنها ستبقى رهينة هذه اللحظة، التي استطاع خلالها اختراق الحاجز التربوي والإجتماعي والمقاومة النفسية، اللذين طوّقاها طيلة هذه السنوات. وباعتقاده أن هذه المرأة التي عرفت معه أول لذة جنسية، ستكون محصّنة تجاه أي رجل عادي لأنه لا يوازيه.

هذا هو المعتقد العام الذي كان سائداً في المجتمع الأوروبي في بداية القرن العشرين وبصورة خاصة في» فيينا». ولكن رغم أن هذا المجتمع قد تطور في عاداته ومحرّماته الجنسية، وأصبحت البكارة كناية عن حاجز عضوي لا أهمية له في نظر الرجل أو المرأة، يبقى الموضوع ذا أهمية نفسية يرتبط مباشرة بمفهوم الرجل للمرأة وما تحتله كمخلوق آخر يختلف عنه، يجذبه ويخيفه.

لكي يبين فرويد نظريته، استعان بالأنتروبولوجيين الذين درسوا هذه الحالة

عن كثب عند البدائيين، في الحاضر و في الماضي. و من بين هؤلاء استعان «فرويد» بدراسة (CRAWLEY) والتي ترتكز على الظاهرة التالية: إذا كان يجب أن لا يحصل فض البكارة في الليلة الأولى بعد الزفاف، يجب أن يحصل ذلك عن طريق طرف ثالث، بشكل أو بآخر. وعلى سبيل المثال يستعرض عدّة طقوس:

- عند قبيلة (DIERI) في أستراليا: تقتضي التقاليد أن تفض البكارة، عندما تبلغ الفتاة سن البلوغ. وذلك إما عن طريق إمرأة عجوز إما عن طريق رجل أبيض. عند غيرهم من القبائل تحصل هذه العملية في سن الطفولة. وعند آخرين، دائماً في أستراليا، تحصل عملية فض البكارة بطريقة إصطناعية يتبعها حفل طقوسي، يمارس الرجال فيه الجنس بطريقة شرعية.

- في قبائل إفريقية تقتضي العادة بالمثل، أن يحصل ذلك دائماً قبل الزواج أو هو بالأصح جزء من مراسم الزواج.

- في الفيليبين ، سوماترا، وماليزيا، يقوم بهذه المهمة عادة إما عجوز اختصاصية (القابلة القانونية) و إما كاهن القبيلة، أو أب الفتاة.

يتساءل «فرويد» لماذا كل هذه المراسم التي تحيط بعذرية الفتاة وتستهلك قبل الزواج، مع العلم أن الزوج مهيأ لذلك؟

«فرويد» يعتبر أن العذرية: هي بمثابة تابو TABOU. ويتميز هذا التابو بشعورين مضادين: الاستهابة والرهبة. وهو ناجم عن العداء المبطن من ناحية والقداسة والحب من ناحية أخرى، وهو ناتج عن المثالية التي تسقط عليه. لذلك كلما اقتربنا من التابو، انتابتنا الرهبة والإنفعال أمام قدسيته. العذراء هنا بالمناسبة وبنظر الأساطير تابو أو البكارة بمثابة التابو: لا بد أنها تحمل في طياتها خطراً يتمثل بالخوف والرهبة.

أولاً: العمل الجنسي يؤدي في حالة البكر إلى سيلان الدم. حسب المعتقدات البدائية. الدم هو مقدس ومخيف لأنه يحرك الغرائز الإجرامية (سفك الدماء) أي السادية، وفي الوقت نفسه يعيد إلى الذاكرة العادة الشهرية، التي

كانت في السابق والحاضر (اليهود) تجعل من المرأة موضوعاً رُهابياً يجب بشتى الوسائل تجنبه وتجنب لمسه. ناهيك عن العلاقة الجنسية.

فإذن هنالك: مخزون من الرواسب والمعتقدات البدائية المخيفة والمكبوتة، تجعل من أول عمل جنسي، عملاً خطيراً وله عواقب كثيرة.

وهذا التابو لا يتوقف عند البكارة، بل يتعمم على المرأة بكاملها مما جعل البدائيين يتحاشون الاقتراب منها ومضاجعتها، إذا كانوا بصدد الذهاب إلى الصيد أو اجتياح أو حرب، خوفاً من أن تستنفد قواهم فلا يعودون قادرين. وفي مجتمعات أخرى يقتضي فصل الرجال عن النساء، على اعتبار أنها مخلوق مغاير، لا يحق لهم مخالطته.

كل هذه العادات التي طواها الزمن تأتي من فكرة أساسية: أن الرجال متفوقون على النساء، وأن نرجسيتهم لا تسمح لهم بالمعادلة، و انطلاقاً من نقصها فهي في حالة دونية.

والذي يتحكم بهذه الأفكار ويترأسها: هو معرفة الرجل بأن المرأة لا تملك العضو الذكري فلذلك تحرك في ذاكرته التهديد بالإخصاء ـ وأن يصبح مثلها.

ـ ونحن نعرف أن في اللغة العامة إن شبّه الرجل بالمرأة فقد فَقَدَ فحولته. وأسوأ الصفات هي أن ينعت بالمخنث أو بالأنثى.

ثانياً: فض البكارة يؤدي، في مخيلة البدائيين، إلى الإصابة بلعنة المرأة واستقطاب عدوانيتها لأجل غير مسمّى، وذلك حسب «فرويد» لأسباب متعددة.

ـ كل فتاة تبدي مقاومة واعية أو لا واعية، برغم أنها قد تكون ترغب في ذلك. ويجب على الرجل في مثل هذه الحالة اختراق هذه المقاومة في مصادرها المتعددة:

مقاومة إجتماعية، كانت تركز على حصانة الفتاة واحتفاظها بعذريّتها.

كذلك نقلها من حالة العذراء إلى حالة المرأة: أي أنها لم تعد بكراً بل أصبحت إمرأة. وهذا مما يستدعي تغييراً في موقعها الاجتماعي والنفسي،

ويضطرّها إلى التخلّي عن المكاسب العذرية التي كانت تميّزها سابقاً.

ـ والفعل الجنسي الأول قد يخلق عندها جرحاً نرجسياً، ناجماً عن عقدة نقص قد تكون تحرّكت في داخل نفسها: وهي ما يسمّيها «فرويد» (Penis need) أي شهوة القضيب، عندما يتبين لها أن التمييز العنصري والحجز على حرّيتها ناجم عن حرمانها من هذا العضو المميز، الذي يعطي الأفضلية للأخ، أو للذكر بصورة عامة.

ـ كذلك: جرح عضوي وآلام نتيجة هذه العلاقة الأولى والتي تنجم عنها خيبة أمل كبيرة؛ فهذا الإنتظار الطويل لم يعوّض باللذة المنشودة. فقد تولّد عندها بسبب دخول الرجل عليها: ليس فقط إقالتها من سدّة العذرية، التي كانت تتربع عليها، واختزال قيمتها الجنسية بعدما أصبحت إمرأة؛ إنما أيضا شعور بالإحباط؛ بسبب جرح نرجسي وجرح جسدي. فهذا الزوج قد أجرى شبه عملية إخصاء، واستأصل منها عضواً كان غالياً عليها، وكما يقال في العامية: «أخذ غرضه منها».

وهذا الشعور بالإخصاء (الجرح النرجسي) يتراوح بشكل متفاوت بين فتاة وأخرى بقدر تشبثها به واستثمارها النرجسي له.

و قد يؤدي في بعض الحالات إلى فشل الزواج بسبب رفضها الاستغناء عن بكارتها، أي استهلاكها في الزواج، أو إلى برودة جنسية مستمرة برغم محاولة الزوج إدخال الطمأنينة إلى نفسها. وفي حالات عنيفة يضطر الأهل إلى اللجوء إلى طرف ثالث (طبيب نسائي) لكي يقوم بهذه المهمة تحت التخدير.

ـ ولكن الأهم من ذلك، يزيد «فرويد»: بأن الفتاة تصاب بخيبة أمل كبيرة، فهذا الغرض الثمين، «البكارة»، كانت تعد به، في طيّات نفسها، غيرَ الرجل الذي استحصل عليه، وما الحب إلا للحبيب الأول. وهذا الزوج، ما هو إلاّ البديل عن الأب الذي استولى منذ طفولتها على حبها الأول، وعاشت طيلة هذه السنين في وعد أن هذا الأب يمنحها ما هو موضوع نقصها، أي القضيب.

و البديل لا يوازي، من ناحية القيمة النفسية، الأصيل.

ويبدو من خلال الحالات العيادية: بأن الفتاة بقدر ما تكون متشبثة بالأب وبوعده، تكون غير راغبة في العلاقات الجنسية: الشيء الذي يسبب لها برودة جنسية frigidité دائمة، ويحول دون تملّك الزوج لجسدها. إضافة إلى أن الجرح النرجسي الذي خلقه الفعل الجنسي في نفسها، لم يختم مع مرور الزمن فتحول إلى دوافع عدوانية تجاهه تتكرر بعد كل علاقة جنسية. وتبقى دوافع الانتقام مستمرة وسبباً في المشادّات والنزاعات اليومية، طيلة الحياة الزوجية.

لذلك يستخلص «فرويد» أن دوافع البدائيين في حماية الزوج من لعنة البكارة، هو توكيل طرف ثالث للقيام بهذه المهمة. والرجل يتمسك بالبكارة كمكسب لا يريد التخلي عنه، لأنه يؤمّن الطاعة الملزمة على اعتبار أن العذرية بقيمتها الاجتماعية قد انتقلت من ملكية العذراء إلى ملكيته. فهي حكماً قد أصبحت مرهونة به لأنه يملك أعز ما فقدته. ويصبح بيت الطاعة، المكان الذي يؤمّن للمرأة، ما دامت في إطاره، أن تمارس انتقامها وعدوانيتها على الزوج، و تجريده من سلطويته (أي إخصائه) مقابل طاعتها له.

يجب أن لا يغيب عن نظرنا أن هذا المقال قد كتبه فرويد في بداية القرن الماضي وفي أجواء «فيينا» الاجتماعية البرجوازية التي كانت لا تزال تحافظ على التقاليد السائدة منذ عدة قرون. والآن بعد الحداثة، فإن الموضوع فقد أهميته، فتحرّر المرأة حملها إلى التساوي في الحرية الجنسية التي كانت من حق الرجل فقط. وأصبحت البكارة كناية عن غشاء لا قيمة له، تحاول الفتاة أن تتخلص منه في أقرب فرصة لأنه عبء يحول دون تحررها الجنسي. ولكن هنالك حقائق نفسية تبقى سائدة ومستمرة في تأثيرها سواء أعطيت قيمة للبكارة أم لم تعط. وأولها أن للعلاقة الجنسية الأولى تأثيرها في مجرى الحياة الجنسية عند الفتاة سواء في الماضي أم الحاضر والأسباب تعود إلى نشأتها.

والموضوع الأساسي عند الرجل إن تعدّى حدود تركيزه على البكارة وتخلى عن قيمتها النفسية، يبقى هو هو، أي جوهر الموضوع يكمن في رغبة المرأة وإمكانية التملك أو السيطرة عليها. وهذا عمل في كر وفر وجذب ونفور غير مضمون برغم كل المحاولات التي مارسها الرجل منذ أراد تطويع المرأة

وامتلاك رغبتها. انطلاقاً من الختان إلى حزام الطهارة الذي كان يطوّق به المرأة خلال فترة غيابه.

وحكايات ألف ليلة وليلة انطلقت من هذا المبدأ: كيف يمكن التملك والسيطرة على رغبة المرأة؟

«شهريار» الملك، كما نعرف، اكتشف خيانة زوجته. وبعدما أصيب باليأس هجر الحكم والمملكة وتاه في الصحراء برفقة أخيه الذي أتاه مصاباً بالصدمة نفسها. وفي خلال وجودهما تحت شجرة: إذا بالغبار يعم المنطقة كزوبعة قوية مما أثار الخوف عند الأخوين. فالتجآ إلى أعلى الشجرة. وبعدها حطّ عفريت، ومعه صبية مخطوفة في غاية الجمال. في غفلة العفريت واستسلامه إلى النوم، انتبهت الفتاة إلى وجودهما وأشارت إليهما بالنزول وممارسة الجنس معها. ولما تردّدا، هدّدتهما بإيقاظ العفريت واتّهامهما بالتحرش بها. ولما حقّقا رغبتها، استيقظ العفريت وحمل الفتاة وطار بها. نظر الأخوان إلى بعضهما البعض واستنتجا أنه لا ضمانة للاحتفاظ برغبة المرأة إلا بالموت.

وهكذا رجع شهريار إلى المملكة وأصبح يتزوج في اليوم، وفي اليوم التالي يقتل زوجته، إلى أن أتت شهرزاد وغيّرت رأي شهريار في المرأة، ونقلت العلاقة من المستوى الجسدي إلى المستوى النفسي. هذا وأن المرأة ليست مقتصرة على الغرض الجنسي، إنما ذات يتفاعل معها ويلتقي معها على قاسم مشترك، وهو أن الإخصاء الذي طال المرأة منذ ولادتها، يتعدى حدوده التشريحية. عندما يصبح هذا الإخصاء رمزياً يدخل الرجل في العلاقة الإنسانية ويطاله كما يطال الفتاة. وأن العلاقة الجنسية تنطلق في الأساس من الامتناع عن ارتكاب المحرم، لتصبح استحالة لا تلتقي إلا على البدائل. وهذا ما حدا بـ «لاكان» إلى القول بأنه لا توجد علاقة جنسية.

والآن: كيف يمكن أن ننظر إلى مجتمعنا الشرقي؟

من الواضح أن المرأة لها مكانة في العرف العربي وبصورة خاصة في لبنان،

سواء أكانت مسلمة أم مسيحية. فالحداثة قد طالت المجتمع على جميع شرائحه بنسب مختلفة ولا تزال رياحها تهب علينا باستمرار.

المرأة تتراوح في تصور جسدها ما بين القداسة العذرية وحدود الإبتذال. فالمحرمات الجنسية تنطلق أصلاً من جسد المرأة، كتصور مثالي لا يطاله الدنس، وبالتحديد الرحم مصدر الحياة. وخير دليل على ذلك ما يتفرع من كلمة رحم كتسمية للعديد من الدوال (الدّالات) التي تشير إلى قدسية المرأة ومكانتها في النظم الاجتماعية لأن العلاقات الاجتماعية، يتحكم بها، كي تكون سليمة، أن تنظف من المتعة الجنسية كما يقول «لاكان».

رحم ـ رحمة (الشفاعة ـ الموت) المرحوم. أو في القداسة: الرحمن ـ الرحيم.

وفي اتجاه آخر: رحم ـ حرم ـ حرمة ـ حريم ـ حرم (المقدس) ـ حرّم ـ محرم ـ محرمات.

وهذه الدوال تلتقي حول موقع الرحم وأهميته الاجتماعية وعلاقته القدسية.

والسؤال هنا: لماذا الرحم؟

منذ أن بنى الإنسان العائلة الأولى ثم التكوين القبلي وبعدها الاجتماعي، بدأ ينظم العلاقات انطلاقاً من المحرمات الجنسية: الأم ـ الأب ـ الأخ ـ الأخت الخ. . .

كلها نسجت انطلاقاً من قانون المحرمات لكي تضمن استمرار النسب في إطار شبكة رمزية منظمة مستمرة، تخرج الإنسان من طوق العلاقة الثلاثية نحو الآخر ـ الغير ـ أي المجتمع. وبقدر ما يتحرر من هذه العلاقة الثلاثية، تنمو إنسانيته وانفتاحه على الآخر. ولم يحصل ذلك إلا عبر تطور المجتمعات البشرية وتحررها التدريجي من الانكماش العائلي والقبلي.

و الثابت في هذه التقلبات والتطورات الاجتماعية: هو اسم الأب، الذي يشكل الركن الأساسي لسلسلة النسب. وكل من يقرأ التراث العربي، يتبين له بتعريف: فلان أب فلان ـ ابن. . . . ابن، الخ.

أي أن الإنسان في تعريفه الحالي: هو في آخر سلسلة النسب وكل ما قبلها ينحصر في اسم الأب. والمرأة تذوب في هذه التعريفات، وترضخ كما هو الحال عند الرجل، إلى القانون الأبوي.

وما أريد أن أوضحه في هذه المقدمة هو أن المرأة إن غاب اسمها عن التعريف النسبي، نجدها تتميز بانفصال جسدها عن هذه التسمية، ليدخل في ملكية العرف الاجتماعي، و يقونن حسب محرمات السلطة البطريركية.

وعلى سبيل المثال فتاة فقدت بكارتها في إحدى العلاقات الجنسية، أصيبت بهاجس أنها فقدت شيئاً غالياً لا تستطيع أن تحدد قيمته. وكان هاجسها الأساسي كيف ستقابل والدها وتنظر إليه وجهاً لوجه دون أن تصاب بشعور بالألم يعكر عليها صفو حياتها، تستطيع أن تخبر أمها ولكن ليس الأب.

فبالرغم من أن الجسد جسدها، والرغبة رغبتها إلا أنها كانت تشعر بأن بكارتها ليست ملكها، فهي منذ ولادتها قد عقدت عقداً مع المجتمع، مع الأب، مع الأخوة بأن جنسها ليس ملكها، فهو ملك العائلة لأنه اقترن بمفهوم الشرف. وهنا نتساءل ما هو مكنون الشرف؟

فعندما قونن الجنس في البنية الاجتماعية، اعتبرت المرأة برحمها بأنها أرض مقدسة لا يطأها باغٍ ولا معتدٍ، ولا يحق التعامل حتى مع نفسها بحرية مطلقة، فاسم الأب هو الذي يحلل ويحرّم. وكل ما هو غير ذلك يعتبر دخيلاً وانتهاكاً لحرمته، لأنه وحدة لا تتجزأ، لا تقبل المنافسة ولا الازدواجية، لأن جسد المرأة مبعث الحياة ولا يجوز وطأه إلا بشرعية الأب. و في الحياة العامة نجد الكثير من الزوجات، برغم معاملتهن السيئة التي تبيح الخيانة، يرفضن ذلك ليس إخلاصاً لأزواجهن، ولكن حفاظاً على كرامة الأب التي ائتمنّ عليها.

فأرض الرحم هي أرض الرحمة وأرض الحياة. وهي الأرض المنجبة التي إن دخلها الجنس، ليخلق مولوداً جديداً، دخلها باسم الأب الرمزي الذي يتلاحم مع أرض الرحم في عقدة مع تصور المولود: ليكون الثلاثة «عقدة بوروميية» تدخل هذه الأخيرة في سلسلة النسب.

الرحم ـ الأب

المولود.

فإذا عدنا إلى «فرويد» وسرده لدراسات الأنتروبولوجيين حول طقوس فض البكارة، نجد أن النتيجة التي توصل إليها «فرويد» من بديل الأب في العادات القديمة تؤدي إلى خيبة أمل للإخلال بالوعد من قبل الأب. فالزواج يعيد هذه الصيغة عن طريق الرمزية، من أن خيار الزوج يأتي من الأب أو بالأحرى على الأقل برضاه أو موافقته. والمضمون هنا في التناسل، هو إبقاء الاسم مستمراً ومتواصلاً عبر الأجيال.

والملاحظ هنا في ضوء ما ورد أن الفلتان الجنسي في البلدان الأوروبية يزداد كلما ضعفت السلطة البطريركية. فالأب أصبح مهمشاً أمام الدولة التي تلعب دور الأب الأكبر الوصي وسلطته تقلصت إلى درجة أنه لا يستطيع أن يصفع ابنه كفاً دون اللجوء إلى قاضي الأطفال الذي قد يأمر بفصل الابن أو البنت عن العائلة.

و في المجتمع اللبناني والعربي بصورة عامة ما هي صورة الأب في المخيال الاجتماعي؟

صورته تشوهت بعد هزائم الحرب، فخرج مهشماً، منبوذاً، مذلولاً لأنه خاض حرباً خاسرة أورثت أولاده الدمار والخراب والقتل والقلق على المستقبل، وحرمته من العيش باستقرار ومن رخاء الحياة. فهذه الصورة المشوهة قد أصابت هيبة الأب في البنية النفسية لكل فتاة، وكسرت الحواجز التي كانت تقف عرضاً في الاستباحة الجنسية. فأصبح جسد المرأة طليقاً: يستبيح إما انتقاماً من الأب أو التحرر من سلطة هيمنت عليه وقيدته طيلة الأجيال السابقة.

و لكن بالرغم من ذلك لا تزال البكارة في العرف الاجتماعي تحافظ على قيمتها النفسية والمعنوية. فأي فتاة تقبل على الزواج تخاف من الفضيحة إن كانت قد فقدت بكارتها قبل ذلك. فهي في حيرة من أمرها ما بين شاب متحرر

ومتعدد العلاقات، يستبيح الجنس كلما سنحت له الفرصة ونجده متزمتاً وملزماً بعذرية الفتاة ليلة الزفاف.

ازدواجية تدل على انفصام جنسي، وتمييز نرجسي، لا بد أن يقابله جواب من قبل الفتاة فيه كذب وازدواجية فلا عجب أن تمارس الفتاة الجنس وتنزلق في الفلتان قبل الزواج، و تقدم له عذرية كاذبة ليلة الزفاف.

عندئذ يصبح غشاء البكارة ، غشاء الكذب والخداع بين الرجل والمرأة.

فهل الصراحة ممكنة؟ شرط أن يتخلى الشاب عن نرجسية فحولته وتتخلى الفتاة عن تماهيها بالرجل.

باب ثاني

البغاء بين الواقع والأسطورة والهوام

الدكتور عدنان حب الله

قالت الأولى إنها ذاهبة إلى الخليج لإعانة أهلها، وقالت الثانية أنها اضطرت لدفع قسط الجامعة والثالثة لشراء سيللولير والرابعة لشراء سيارة، إلخ. وهكذا أصبح الجسد مورداً لإشباع الحاجات على حساب الرغبة، علماً أن هذه الأخيرة لا ثمن لها.

يقولون إنها أقدم مهنة في تاريخ البشرية.

الواقع ، بالرغم من أن هذا الشعار يطابق التصور العام، إلا أنه يبقى ناقصاً، كونه لا يطال علاقة الرجل بالمرأة وموضوع الرغبة بجسدها مهما كان نوعه، لاسيما عندما يتأرجح هذا الجسد ما بين المقدس والمدنس.

فالبغاء كما نعرف يتحدد في تكاثر علاقة المرأة مع عدة رجال. وهنا تبدو الغرابة إذ إن هذا الجسد المسلّع عبر النظرة الاجتماعية، والمصنف في أدنى مرحلة من مراحل انحطاطه يثير رغبة الرجل ويدفعه إلى المحافظة على استمرار وظيفته عبر الأجيال.

ولكن الحقيقة تبدو غير ذلك إذا ما نظرنا إلى هذا الجسد من خلال تطوره التاريخي. فعلاقة الرجل مع المرأة كانت دائماً عرضة للتحول حسب المعتقدات. لها صفاتها المميزة ما قبل الأديان السماوية حيث كانت تحتل مكانة قدسية الإلهة انطلاقاً من عشتار في الحضارة السمرائية إلى أرتميس وأفروديت وإينانا وأناهيد وكالي وإيزيس وديانا وسيبيل وأثينا وأخيراً عند العرب

ما قبل الإسلام مناة والعزة واللات، إلخ. هذا ما قبل التاريخ.

أما بعد قوننة الأديان السماوية التي جعلت من جسد المرأة خريطة من الممنوعات والمحرمات، أصبحت العلاقة بين الرجل والمرأة تخضع لمحظورات لا يمكن اختراقها إلا بشرعنة خاصة بكل دين.

إذا أردنا التكلم عن البغاء لا بد من الإشارة إلى البغاء المقدس مقارنة بالبغاء المدنس الذي أشرنا إليه في عصرنا الحاضر.

البغاء المقدس كان مبنياً على نظرية كونية انطلاقاً من علاقة الرجل بالمرأة مقاربة بعلاقة الأرض بالسماء. في الحضارة السمرائية، نجد أن البغاء المقدس كان يُمارس في المعابد كما أورد إبراهيم محمود في كتابه «الضلع الأعوج» عن كامبي: وعلى سبيل المثال نجد الوصف التالي «إن مخطط البيوت المقدسة كان موحداً في شكله: الباب من نحاس أحمر (وهو معدن منذور للربة) ويحمل قضيباً متنكراً بشكل مطرقة، وهي تضرب على قاعدة بارزة على الباب بصورة فرج نسوي وقد نقش تحتها اسم مومس. ومن كل جانب من الباب تنفتح غرفتان بشكل دكانتين، أي بدون جدار من جانب الحدائق. ومن الجانب الأيمن كانت الغرفة المسماة «غرفة العرض». وهو المكان الذي تظهر فيه المومس جالسة على منصة عالية في الساحة التي فيها الرجال ومن الجانب الأيسر الموضوعة تحت تصرف العشاق الذين يرغبون قضاء ليلتهم في الهواء الطلق شرط عدم النوم على العشب...».

وكان ريع هذه الممارسة يذهب إلى المعبد بكهنته تحت وصاية الإله المعبود، الذي يستبيح كل شيء ويرتفع إلى مستوى المقدس إذا كان يحقق أمنيته ويخدم سلطته. من هذا المنطلق كان العمل الجنسي الممارس هو بمثابة عمل قدسي إذا ما اعتبرنا أن المرأة بالمجمل هي إلهة الأرض والخصوبة، والرجل هو إله السماء يمطر على الأرض فينمّي الزرع ويزيد الخصوبة مما يعمم الرخاء والبركة على كل أفراد الرعية.

فهذا التماثل ما بين الأرض والسماء والمرأة والرجل أصبح في مفهوم

المتخيل العام طلب المطر بمثابة السائل المنوي الذي إن طال أرض الرحم أنجبت أبناء فالحين وصالحين ـ أي البغاء في نهاية المطاف هو كناية عن زواج ما بين الإله الرجل المخصب وإلهة الأرض المرأة.

هذا لا يعني أن هنالك إباحة جنسية شاملة، إنما تنظيماً اجتماعياً مشرعاً انطلاقاً من معتقد ديني يمارس إلى جانب قوانين الزواج. والمرأة التي كانت تتعاطى البغاء كانت تنذر نفسها لهذا العمل المقدس عن طريق إعطاء جسدها للإله، رغبة منها في تحقيق أمنية أو من أجل الإيفاء بنذر.

وكما يشير إبراهيم محمود: «أما المال الذي يُجنى فهو في خدمة الطقس نفسه، ودوامه، وإن كان الطقس لا يخفي لعبة القائمين عليه ذكورياً». (ص 77)

وهذا البغاء المقدس، وإن بدا بعيداً وغريباً عنا إلا أنه بقي يمارس ضمن حدود مشرعنة في الزمان وفي المكان. فمن زار معبد باخوس في بعلبك يلاحظ أن هنالك قاعة كبيرة تحت الأرض كان يمارس فيها البغاء بعد نهاية الطقوس الدينية، في الباحة العليا، مرة كل سنة، ومع أربعين فتاة بكر في البهو الأسفل. ففض البكارة كان طقساً يمارسه الكهنة في سبيل كسب رضى الإله باخوس إله الخمر والحب. ونرى على مدخل المعبد باباً مكللاً بنقش بنبتة الأفيون.

ولا يقتصر البغاء المقدس على نساء عامة الشعب بل إن الملوك أيضاً كانوا يتباهون بإهداء بناتهم إلى الإله المعبود. أما الأبناء الذين يولدون من هذه الممارسة البغائية فكانت تطغى عليهم صفة القدسية والفخر.

وهكذا كما ورد عن الملك الأكادي العظيم «صارغون» مؤسس أول أمبراطورية سامية من إيران وحتى المتوسط، كان يتفاخر بأنه من سلالة البغي المقدس (3000 ق م): «أمي كانت إحدى كاهنات المعبد ولم أعرف لي أباً» (إبراهيم محمود، ص 78).

لا يمكن فصل البغاء المقدس عن المعتقدات الدينية والأجواء السائدة. المعتقد الديني كان قائماً على محورين رمزيين: من ناحية نظام البطريركية ومن ناحية أخرى نظام الماطريقية (أي الأم) ، ولوكان على درجة أقل. فالإلهة

المعبودة كانت موزعة ما بين الرجال والنساء ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وكانت قدسية المرأة تصل في أعلى قممها إلى الأم، وهي لا زالت حتى الآن. ففي عهد السلاطين العثمانيين كان الحكم الفعلي للأم. تتحكم بجناح الحريم، ولا يؤخذ قرارٌ إلا بعد أن يُطلب رضاها.

فإذاً نستنتج أن المومس قد طالها التدنس بعد أن احتل النظام البطريركي بكل قوته المكان الأول لكي يضع حداً للإباحة الجنسية، ويشرعن العلاقات الجنسية لكي يحفظ اسم الأب ويستمر بوجوده كنظام سائد عبر السلالة.

هذا على الصعيد الأسطوري. أما على صعيد الهوام، فالأمور تختلف لأن أي فهم للرجل أو للمرأة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العلاقة. فالمرأة التي تعطي جسدها وتجعل منه سلعة لا بد أن يكون دافعها هوامياً يطال تصورها لعلاقتها بالرجل وبصورة خاصة بالفالوس.

فالدافع المادي لا يشكل السبب الأساسي: كثير من الفتيات يعشن في ضيقة مادية شديدة لكن لا يستسلمن لمهنة البغاء. فالكسب المادي الذي تتقاضاه الفتاة لا يعادل مهما بلغ الفعل الجنسي، بل تتقاضى المبلغ تعويضاً عن ضرر لحق بها. وهذا الضرر يعود إلى مصادر لاواعية تطال جسدها في تصوره الحالي.

خلال حديث مع صديق اختصاصي بالطب الشرعي وبمعالجة نفسية المومسات، قال لي بالتأكيد أن 90% من المومسات قد تعرضن في طفولتهن لسفاح الأب أو الأخ أو في بعض الأحيان للاغتصاب الجنسي ما قبل سن المراهقة.

السؤال هنا:

ما هو تأثير الحدث في نفسية المومس وكيف تفك حزام المحرمات عن جسدها؟

في الأساس إذا سلمنا منذ البداية بشهوة الفالوس، وهي العقبة الكبيرة التي اصطدم بها فرويد في النهاية، فنجد أن هذا المتخيل يلاحق الفتاة في كل

مراحل نموها الجنسي، ويشكل ضرراً وإعاقة في حياتها إن لم تجد له حلاً. وهذا الحل يأتي عن طريق دور الأب، فإذا استطاع هذا الأخير أن يعترف بنقصانها ويعطيها هذا الحب والحنان، لأجل هذا النقصان فإنها تستطيع عندئذ أن تكتشف أنوثتها وتبدأ عملية الحداد على «فالوس» الأب.

وقد لاحظت في العمل العيادي أن بعض العُصابيات يتحكّمن بهوام الحصول على قضيب الأب. وقد يظهر في الأحلام أو بأشكال مقنعة. وأذكر على سبيل المثال: إحدى الفتيات كان يتراءى لها حلم يقظة: أنها موجودة مع عدة شباب وهي في الوسط وهم في وسط حلقة انتصاب، تمارس الجنس مع كل واحد منهم.

وتبين لي أن هذه الفتاة عندما بلغت سن المراهقة، تميزت بكبر ثدييها مما جعلها بارزة وخجولة.

وبدلاً من أن يكون كبر الثدي موضوع فخر واعتزاز بأنوثتها إذا بالأب لا يترك مناسبة إلا ويهزأ بها أو يتهكم عليها، لدرجة أنه أشعرها بالعار والإحراج بجسدها، مما جعلها تستعمل كل أنواع الملابس الداخلية والخارجية كي تخفي كبر ثدييها. والجميع يعرف أن الثدي في تكوينه يشكل اعتزازاً عند الفتاة لاسيما أنه في نظر الرجل موضوع جاذب وإغراء جنسي وموضوع استثمار شبقي.

فبدل أن يكون الثدي تعويضاً عن نقصان القضيب يجعلها تحب جسدها وتتماهى به، إذا به يصبح من خلال نظرة الأب موضوع عيب وحرج كما لو كان عاهة أصيبت بها.

فالهوام بتعدد الشباب أتى جواباً على الأب: «إذا كنت تحرمني من قضيبك وفي الوقت نفسه لا تعترف بأنوثتي، فكثير من الرجال ممكن أن يعوضوا لي عن ذلك». والتأويل هنا عن طريق التحليل، جعلها تستعيد ثدييها لكي ترى بهما تعويضاً عن نقصانها. وامرأة أخرى كانت تشترط على زوجها أن يدفع لها مبلغاً من المال بعد كل مجامعة. كما لو كان قد حصل لها ضرر ما تريد التعويض عنه. بمعنى أن كل مجامعة كانت تثير بنفسها الجرح الذي لم يختم، بنقصانها أي أنها ذكر ينقصه قضيب.

معنى ذلك أن هوام المومس قد يكون متواجداً عند العديد من النساء. ولكنْ هناك فرق شاسع ما بين المتخيل والفعل.

الفتاة التي تتعرض للسفاح سيما من قبل الأب فإنها تصاب بصدمة نفسية قد لا تشفى منها مدى الحياة ومن الممكن أن تتحول إلى مومس كحل نهائي، لأنها تكون قد فقدت قدسية جسدها المؤسِّسة لأنوثتها. فالسفاح ينزع عنها صفة التحريم، لأن الأب في مثل هذه الحالة يستقيل من دوره كأب لكي يصبح في عداد الرجال الذين سيتناوبون عليها. أي أنه يلغي موضوع اشتهائها الأولي: وينقله من حقل التمني المتخيل الذي يتطلب الترميز إلى حقل الواقع. وهذا الموضوع القضيبي لا يجد قيمته الدالة إلا في حال غيابه وتحريمه. فدخوله إلى عالم الواقع يقفل الطريق على التمني والحرمان ثم الحداد النهائي. وهنا ينشأ عندها هوامان:

1) هوام الترجل أي أنها تمارس الجنس عدة مرات مع عدة رجال كما لو كانت ذكراً وليست أنثى. والعضو الجنسي أي الفرج يصبح بمثابة القضيب المقلوب (doigt de gant). وما يساعد على ذلك تكوينها الجسدي: أولاً وضعها الاستقبالي وثانياً انعدام الإحساس في المهبل. فكما يعرف فيزيولوجياً، غشاء المهبل مشلول الإحساس إلا إذا استثمر شبقياً بالعلاقات الجنسية. وهذا ما يشير إليه التاريخ، أن المومس تتمتع بشخصية مترجلة.

2) ثانياً كراهية ورغبة الانتقام من الرجال وعلى رأسهم الأب. فهنا خلافاً لما يشاع أن المرأة قد سلفته جسدها. وهذا صحيح جزئياً كونها دخلت سوق العرض والطلب. إلا أنها بالمقابل تحول الرجل إلى موضوع استهلاكي، فهي تجرده من كل رجولته وتختزله بحفنة من الدولارات التي يهبها في نهاية عمله الفيزيولوجي. سيما عندما يتلاشى في النهاية ويُشيّأ بين الأشياء، لأنه لا اسم له.

فهنا نستطيع أن نؤكد أنه لا يمكن اختزال عمل المومس بالفائدة المادية التي تجنيها، لأنها، كما ذكرنا، تعويض وليست سبباً، فهي جزء من العملية النفسية التي تؤدي إلى ممارسة المهنة. بل أزيد أن هذه الفائدة المادية تدخل في البنية الأساسية عندما تكلمنا عن البغاء المقدس. الفائدة المادية كانت تذهب إلى

المعبود، الإله الأسطوري، عبر المتولجين بعناية المعبد. فهي أيضاً في زمننا الحاضر لها معبودها، وهو ما يسمى بالرجل القوّاد الذي يحميها ويسهر عليها، تعطيه كل غلتها ويصبح عملها البغائي ضمن مجموعة من زميلاتها مكرساً لخدمة هذا الرجل.

السؤال هنا: ما هو موقع المومس في متخيّل الرجل؟

كنت أعالج مومساً في سن الستين، وهي لا تزال تحافظ على ما تبقى من صباها ـ على أثر مطالبة وزارة المال بتسديد تخلفها عن دفع الضريبة المتوجبة عليها، كونها تمارس مهنةً معترفاً بها ـ ومن جملة ما ورد في خطابها: أنها لا تزال تحافظ على عدد من الزبائن منذ أكثر من عشرين سنة، فكانوا مخلصين لها أكثر من إخلاصهم لزوجاتهم. فهي تعرف ما يمتعهم، كما أن لكل واحد منهم عاداته وطقوسه لاستدراجه للاستمتاع. وهي بحكم شخصيتها وذكائها وإتقانها للمهنة كانت تتكيف وتحترم كل واحد دون أن تطرح سؤالاً.

فأحدهم على سبيل المثال، كان عندما يتواجد معها، يقف عارياً و يتصل بزوجته لكي يعبر لها عن حبه، ويخبرها أنه يفكر بها، وكم هو مستاء لأنه سيصل إلى المنزل متأخراً بسبب ازدحام السير. فيترك الهاتف ويعود إلى استمتاعه بالمومس.

هذا الفاصل كان لا بد منه لكي تبدأ اللعبة.

هل هذا الرجل كاذب، خائن أم مخادع؟

سؤال يُطرح. فالمومس تشكل في هوامه موضوع الرغبة. وهذا الموضوع كما تكلم عنه لاكان البقية المتبقية، يتمثل بنقصانه بالنسبة للآخر الذي سيليه والبقية بالنسبة للآخر الذي سبقه. فما بين هذين الطرفين يأخذ موضوع رغبته مكانه عن طريق الإثارة المستحدثة.

فالمومس تلعب في مثل هذه الحالة دور الموضوع الجنسي، وتفصل جسدها عن ذاتها. وهذا الموضوع الجنسي يتميز من غيره، أي من الموضوع الشرعي بقدرته على التكيف وتجسيد كل هواماته الشبقية بحمى من الأنا الأعلى

الصارم. وهذه الهوامات متعددة لا مجال لذكرها الآن. فكي يتوصل الرجل إلى الإثارة والمتعة لا بد من الهوام الذي يشكل النافذة التي يرى من خلالها جسد هذه المرأة.

وإذا أخذنا هذه الهوامات ووضعناها على طاولة التحليل لوجدنا أنها تعود في جميع خيوطها إلى علاقته بالأم، أو بكل ما أثارت في نفسه من أحاسيس عندما كانت تعتني بجسده في مراحل طفولته، مثلاً الحفاض، الضرب، الجلوس في حضنها، إلخ.

لكن كي يتوصل إلى فرز الهوام وفصله عن الأم لا بد من عملية نفسية تطال التيار الليبيدي الذي يجتاحه.

لذلك نقول إن الرجل الذي ذكرنا مثاله، كان صادقاً، فهو مخلص لزوجته، وفي آن واحد مخلص للمومس لأنها تجسد موضوع رغبته. فنظراً إلى استمرار تعلقه بالأم، نراه يقوم بعملية فصل (dichotomie) في الليبيدو إلى جزءين: جزء موظف بزوجته، فهو يحبها بل يعبدها ويسعى إلى إرضائها، ولكن هذا الجزء مجرد من الجنس، أي يتسامى بالعلاقة كما كانت العلاقة في الماضي مع والدته.

والقسم الثاني المنفصل يحمل في طياته كل شبقيته الجنسية التي تسقط على جسد المومس دون تحريم.

فمن دون هذا الانفصام الليبيدي تصبح العلاقة شبه مستحيلة مع المومس. فوجود المرأتين جنباً إلى جنب يتممان بعضهما البعض. الأولى للتسامي والحب المجرد والثانية تفتح أمامه المجال لتحقيق كل هواماته الجنسية المستباحة. وهنا يبدو أن صفة المومس ضرورية له، لأن هذا الجزء)منه المنبوذ، القذر، المبعد، الحيواني، أو الغريزي(لا بد أن يتجسد بشخص لا يكنّ له الاحترام، ويستطيع أن يحتوي هذه النفايات الجنسية التي هي في الواقع موطن الرغبة.

وأخيراً يجب الإشارة إلى ما يتداول في المجتمع اللبناني أن البغاء قد زاد

بعد الحرب ولاسيما عند الفتيات في مقتبل العمر. ويُعزّى ذلك إلى دافع الاستهلاك: من خليوي، إلى سيارة إلى لبس أو الفقر. . . فهو السبب في جر الفتيات إلى تعاطي هذه المهنة.

قد يكون الحرمان جزءاً من ذلك. ولكن هل هذا كافٍ لرفع التحريم عن قدسية الجسد؟

كنا قد أشرنا إلى أن النظام البطريركي هو الذي يحدد قانون الرغبة، حلالها وتحريمها. فإخلاص المرأة لزوجها قد لا يكون حباً بزوجها أو احتراماً له، ولكن الإخلاص هو للأب، لأنه لا يسمح بذلك، بل عار قد تلطخ به سمعته.

إذاً فالسؤال: ما هي قيمة الأب بالمطلق وبأي حال خرج من هذه الحرب؟

فبعد أن خاض حرباً أهلية قذرة تحت شعار قتل الأب الرمزي، خرج الأب الواقعي منها مدمراً، فقيراً، مذلولاً، مصدوماً، نادماً على ما قد فعل (لا أستثني أحد من الاشتراك في الحرب الأهلية لأنها كامنة في كل نفس منا) يفتش عن الهجرة ليهجر الأرض التي شهدت أفعاله.

فأمام هذا الواقع المرير فقدت الشابة ما كان يمكن أن تفخر به أو الوعد الذي يضمن لها أنوثتها، وبالمناسبة القانون المحرم الذي يحفظ لها قدسية جسدها.

فالابتذال البغائي أصبح مباحاً لأن الترميز فقد قدرته على التحريم وأصبح في حلٍّ مما كان يضمن شرعيته.

لذلك نرى الفتاة تحت حجة العوز ترفع ستار القدسية عن جسدها لتتماهى بكل رغبات الرجل بالمطلق دون تسمية أحدهم. وإذا كان هنالك غلمية لدى المرأة فهي تشكل دافعاً إلى الاستمرار وليس سبباً.

ولا يخفى عنا أخيراً عنصر التقليد بين الفتيات إذ تؤثر إحداهن في الأخرى، كما الحالة الاستهلاكية التي أصبحت من متوجبات العصر كذلك الجريمة المنظمة التي أصبحت شبه عالمية، تنظم رحلات سياحية جنسية تستبيح كل ما هو محرم لاسيما الأطفال.

ملحق:

من أشهر نساء العرب في البغاء اللاتي كنّ ينصبن خياماً ويضعن عليها راية ـ علنا للجميع ـ بصورة خاصة في مواسم عكاظ: (وذلك قبل الإسلام)

1 ـ ظلمة بنت حيان الهذلية ـ شديدة الغلمية (زنت أربعين سنة).

2 ـ حمامة بنت حرب (جدة معاوية).

3 ـ فجار بنت ربّاح الحبشية.

4 ـ علقمة بنت حاتم المكية.

5 ـ الصعبة بنت الخضرمي.

6 ـ النابغة سلمى بنت حرملة (والدة عمرو بن العاص).

وقد اندثر البغاء العلني في الإسلام واقتصر على أقلية من النساء نظراً إلى تدفق الإماء من البلدان المحتلة، مما جعل ضرورتهن أقل، إلا في الحانات التي ازدهرت فيها القيان في العصر العباسي.

* * *

باب ثالث

تكوين جنسانية المرأة العربية وإشكاليتها مع الرجل

مهما اختلفت الثقافات وتنوّعت الشعوب وعاداتها، يتبيّن من خلال عملية بروز الفارق الجنسي، أن النتيجة هي واحدة:

1 ـ على الصعيد الشخصي تحديد الهوية الجنسية لكل من الطرفين الرجل والمرأة منذ الولادة وتماهي كل فرد بجنسه فيما بعد.

2 ـ وعلى الصعيد الاجتماعي، تنظيم العلاقات الاجتماعية وتحديد دور الرجل ودور المرأة، وضبط العلاقات الجنسية بشكل لا يضيّع اسم الأب، الّذي يشكّل محور الترابط الاجتماعي وهوية الفرد ونسبه بين الجماعة. فالفوضى الجنسية تؤدّي إلى ضياع اسم الأب وبالمناسبة تؤدّي إلى الفوضى في الهويات، فلا يعود الفرد يميّز بين الأخ والأخت والأم. وبما أنّ المحرّم الرئيسي هو الأم، والذي لا يخلو مجتمع في العالم من الإشارة إليه ظاهراً أو ضمناً، فلا بدّ إذاً من التسمية اللغوية، ودخول اللغة متاخم لهذا التحريم، لأنّه من دون التسمية اللغوية لا يمكن أن نميّز بين موقع أفراد العائلة. فالتحريم واللغة عمليتان قائمتان في حدّ ذاتهما وفي نفس الوقت.

من هذا المنطلق، العلاقات الجنسية محكومة بفجوة تفصل الطرفين.

والاختلاف بين الإنسان والحيوان يقوم على أساس عملية الخصاء ـ فالهوية الجنسية عند الحيوان لها صفة بيولوجية مباشرة تتحكّم بها الحاجة الجنسية المرهونة بحكم التناسل والتكاثر. فهي تحصيل حاصل تخضع لتوقيت دوري تتداخل فيه العوامل الطبيعية.

أمّا عند الإنسان فالعلاقة الجنسية ليست مباشرة بل تمرّ في ثلاث مراحل قبل أن تستقر:

المرحلة الأولى: مرحلة الازدهار الجنسي وهي تبدأ منذ المرحلة القضيبية ابتداءً من السنة الثانية، وتنتهي ما بين السادسة والسابعة. ويكون موضوعها الأم أو الأب.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الكمود. فبعد أن تصطدم النزوات الجنسية بعقدة الخصاء، يتبيّن للنزوة أنّه محرّم عليها موضوع الأم وذلك لسببين:

ـ السبب الأول: فيلوجينيتيك، يعود إلى بداية بزوغ اللغة.

ـ السبب الثاني: وجود الأب الواقعي، الذي يحول بين الأم والابن ـ فهو الذي له الحق بامتلاك الزوجة (الأم) جنسياً.

أمام هذه الاستحالة، لا بدّ للطفل أن يرضخ لهذا الواقع:

أولاً: لأنّ رغبة الأم هي في حكم الأب، والطفل ليس إلاّ نتيجة ذلك.

ثانياً: يتبين للطفل ضآلته أمام قوّة الأب وضخامته بالنسبة له فيشعر بدونيته. لاسيّما أنّ صغر قضيبه لا يضاهي كبر قضيب الأب. وهنا إضافةً إلى ذلك ونظراً للاستثمار النرجسي للقضيب، يشعر الطفل أنّه مهدّد دائماً إذا ما حصل أن انتهك المحرّمات. . . وهذا الانتهاك يأخذ مداه في حقل المتخيّل عند الطفل ـ في الواقع يقول فرويد لم نرَ في العصر الحديث أباً يخصي ابنه أو طفلاً يتطاول على والدته إلاّ في الحالات المرضيّة.

يخرج الطفل من هذه المعركة مهزوماً، أمام الواقع، بحكم ضآلة حجمه وارتباطه بحماية الأب، وكذلك رمزياً نظراً لموقع الأب ودوره التهديدي في حقل المتخيّل.

نتيجة لهذا الواقع المستحيل يشعر الطفل بالإحباط ويجرّد كلّ نزواته من مضمونها الجنسي ـ ولكنّه لا يفقد الأمل إن حصل التماهي مع الأب، أن يعزز الوعد بأن يحصل عندما يكبر على امرأة بديلة عن الأم.

وهنا تحصل المعادلة أنّ هذا البديل لا يمكن أن يحلّ مكان الأصيل فلا بدّ إذاً من عمليّة الحداد. ويصبح أمام معادلة جديدة فمهما حصل على عدد من

النساء يبقى نقص لواحدة ـ أي هنالك فجوة في اللذّة الجنسية محكوم عليها سلفاً بالنقصان.

الفتاة تمرّ بنفس المرحلة الأوديبية، ولكن نهاية الأوديب عندها تستمر لأمد بعيد: تبقى مدّة طويلة من حياتها تفكّر دائماً كيف يمكن التعويض عن نقصان القضيب عندها: قد يعوضه الأب كما هي الحال عند الأم، أو بأحسن الأحوال أن ترزق بطفلٍ منه ـ فلذلك لا ينتهي الأوديب عندها إلاّ بعدما تدخل في ممارسة وظيفتها الجنسية وحصولها على الأمومة.

من هذا العرض الاختصاري نستنتج أنّ عمليّة الفارق الجنسي ترضخ لعملية الخصاء، فدونها لا يستطيع الفرد أن يكتشف جنسه ويتماهى بهويته.

من هذا الباب تدخل العادات والتقاليد وتنوّع الأساليب التي تميّز ما بين الذكر والأنثى. إذا حصرنا اهتمامنا في مجتمعنا الشرقي ـ الإسلامي نجد أنّ التمييز العنصري بين الرجل والمرأة يخضع لأعراف وتقاليد يعود قسم منها إلى الإسلام وقسم آخر إلى ما قبل الإسلام.

فالختان عند الذكر والأنثى تعود تقاليده إلى العصر الفرعوني ـ ففي إحدى المقابر في منطقة صقّارة وُجد قبر لطبيب فرعوني ـ نقشٌ على أحد جدرانه وهو يمارس عملية الختان على فتى بسكّين حجرية. وحتّى النبي موسى عندما شرّع فريضة الختان، كانت تمارس في سكين حجرية ممّا يدعو إلى الاستنتاج أنّ هذه العادة كانت تمارس في عهود ما قبل التاريخ ـ كذلك ختان النساء، رغم أنّ الإسلام لم يشرّعها إلاّ أنّها لا تزال تمارس في مصر والسودان بنسب مرتفعة إلى حدود ؟؟%.

فهذه العادات ليست عبثية، إنّما تهدف في استمرارها عبر الأجيال إلى تحقيق هدفين:

الأول: عند الذكر، وسم القضيب بعلامة مميزة للختان تشير إلى حدود المتعة الجنسية والتي تخضع لقوانين إلهيّة: منع الزنا والتذكير الدائم بعملية الخصاء عبر الختم على الجسد الذي لا يمحى كتهديد سجّل في اللاوعي تحت اسم الأب.

الثاني: وهو الحدّ من شهوة النساء الجنسية ـ لأنّ الرجل يخاف من المرأة ومن جنسيتها وذلك لسببين:

أولاً: تكوينها التشريحي الذي يفتقد القضيب ممّا يؤكّد تصور متخيّل لعمليّة تنفيذ الخصاء.

الثاني: عضوها الجنسي استقبالي لا يستطيع أن يضع حدوداً للاستمتاع بالقضيب من أين أتى.

وعلى سبيل المثال: كان بعض الصليبيين في خلال غيابهم يقيدون نساءهم في حزام العفة ـ بشكلٍ يحول دون أيّة علاقة جنسيّة إلى حين عودتهم لأنّهم يحتفظون بمفتاح القفل.

الخوف يعود في الأساس إلى شهوة القضيب «Penis Need» وهي عقدة كما يشير فرويد في مقالته «تحليل ينتهي وتحليل لا ينتهي». فذكورة الرجل وإمكانية قدراته الجنسية محدودة زمنياً وفي ظروف مختلفة. ففي مثل هذه الحالة يصبح في حالة عجز أي شبيهة بالحالة الأنثوية، وهذا ما لا يتحمّله ـ من هذا المنطلق يجب تشريع الحدود الجغرافية وتقسيم الأجواء التي تجمع بين الرجل والمرأة، سواء في الفرز ونصب الحواجز بين جسد كلٍ منهما، أو في خلق أجواء نسائية، وأجواء فحولية، يفصل بينهما حاجز هوائي أو ملابس تخفي معالم الجسد عن كل طرف.

فاجتماع الرجل مع المرأة على انفراد يُدخل عامل الإغواء المتمثّل بالشيطان ـ لذلك يتوجب الفصل بين الطرفين، أو إدخال طرف ثالث محايد يبعد الإغواء. وقد طرحت هذه المسألة مشكلة فقهية في إحدى بلدان الخليج، حيث طالبت النساء بحق قيادة السيارة بمفردها، فتدخّل رجال الفقه ومنعوا ذلك، بحجة أن السيارة تعطيها حق التنقّل ممّا يعرّضها لمخاطر الإغواء التي لا تُحمد عُقباها. سيّما كما نعرف في قاموس التحليل النفسي أنّ السيارة هي رمز من رموز الفالوس الذي لا يحق قيادته إلاّ للرجال، فتدخّل أحد رجال الفقه ليقول بأن يوضَع لها سائق يؤمّن تنقلاتها وشراء لوازمها. ولكن تدخّل فقهي ثانٍ وقال إذا سمحنا باجتماع امرأة ورجل على انفراد في سيارة، فمن يضمن لنا عدم تدخّل شيطان الإغواء كطرفٍ ثالث؟ وتوقفت المسألة عند هذا الحدّ دون حلّ.

الفحولة في التاريخ الشرقي كانت دائماً في موقع الأفضلية، تعطي الحقوق لمن يحملها والدونية لمن لا يمتلكها.

فلذلك نرى أن منذ الولادة يُميّز الذكر من الأنثى وتُعطى الأفضلية للذكر، على اعتبار أنّه المؤهل لحمل اسم الأب واستمرار السلالة. أمّا الولادة إذا اقتصرت على الإناث فمعنى ذلك نهاية لسلالة العائلة ـ فهذا الفارق البدني الضئيل يحدّد هوية الطفل منذ البداية ومكانته الاجتماعية فيما بعد.

هذا التمييز ليس بالغريب إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ البنية الاجتماعية كانت في الأساس وحتى ما قبل الإسلام بطريركية. فشيخ القبيلة كان دائماً أباً للجميع، يساوي ويعدل فيما بينهم. والدين الإسلامي ذهب أبعد من غيره إذ عزّز سلطة الوالدين وأعطى للطاعة صفة قُدسية ربطها برضى الله مباشرة «رضى الله من رضى الوالدين».

فالمرأة كما الشاب يرضخان لسلطة الأب، ولكن في تقاليدنا وعاداتنا، تبدو أن المرأة تدفع من الطاعة ثمناً باهظاً، يطال نفسها وجسدها في آن واحد.

فلا يمكن عقد زواجها إلاّ بموافقة مسبقة للأب ـ العقد يحصل بين ذكرين الزوج المحتمل والأب من ناحية أخرى ـ وأي خلل في هذا المبدأ يُنزل اللعنة على الفتاة وخروجها عن تقاليد القبيلة. فهي تحمل مسؤوليتين: الأولى ـ الطاعة لإرادة والدها، والثانية ـ شرف العائلة. أي بتعبير واضح، لا تمتلك الحق بجسدها، ولا الحرية في رغباتها الجنسية. لأنّها، منذ ولادتها، ترتبط بعقد على غير علمها يجرّدها من ملكية الجسد ومن حرية الرغبة. فهي دائماً تحت الوصاية، في البداية وصاية الأب وفي المرحلة اللاحقة وصاية الزوج بعد تسلّمه الأمانة. وإطاعة الزوج هي من الأصول التي تنشأ على تربيتها كي تمارسها في مرحلة الزواج. نجد في أحاديث الفقهاء الكثير من التوصيات على إطاعة الزوجة لزوجها وقد ذهب البعض إلى إدخالها جهنم إذا ما خالفت زوجها.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الإسلام قد أعطى حقوقاً للمرأة ومكانة اجتماعية لم يكن مسموحاً بها في باقي الأديان. ففي الفترة التي كانت المرأة المسلمة تتمتع بحقوقها وحضورها الاجتماعي والديني ـ كانت المرأة الغربية في القرون

الوسطى تعاني من المطاردة للمشعوذات لأنّ الشيطان قد تملّكها ـ وتُقاد إلى المحرقة على أثر وشاية أتت من جار أو حتى من ابنها، بأنّها تخالف تعاليم المسيحية ـ ولمّا زاد عدد الضحايا وبلغ الملايين، ذهب وفد لمقابلة الحبر الأعظم لكي ينبهوه إلى خطورة الموقف، الذي إن استمرّ سيؤدّي إلى انقراض الشعب الأوروبي، ممّا جعله يذهب في القرن السادس عشر إلى اتّخاذ موقف يحرّم المحارق، وملاحقة النساء المشعوذات. استشهدُ بذلك لكي أبيّن أنّ موقع المرأة الاجتماعي وحقوقها في الإسلام كانت متقدّمة على بقية الشرائع الدينية الأخرى حتى القرن الخامس عشر. بعد ذلك تغيّرت الأمور، بل انقلبت فحصلت المرأة في الغرب على كامل حقوقها، وبقيت المرأة الشرقية على موقعها دون أي تقدّم، أي حافظت على دونيتها دون أن تصل إلى قيمة الرجل ومعادلته في المجال الاجتماعي.

على سبيل المثال: نسمع في الأغاني الشائعة أنّ الحبيب هو دائماً في المذكر الغائب، يخال للبعض أنّ ذلك يدل على نزعة جنسية مثليّة مكبوتة تظهر في اللهفة والشوق إلى الحبيب، إذا كان المغني ذكراً ـ ولكن يبدو في ضوء التحليل النفسي أنّ الأمور ليست في هذا الاتجاه. إذا كانت المغنية أنثى فالحبيب يأخذ مكانه بكامله وبهويته الجنسية وهي تفاخر بحبها له، لأنّه يعزز قيمتها وينسج المحال لإظهار كامل مشاعرها ـ أمّا إذا كان المغنّي ذكراً فإنه يتبع الطريق المقنع ـ يجعل الحبيب ذكراً بدلاً من أنثى، مع العلم أنّ المقصود هي الأنثى. السبب يعود إلى أنّ الحبيب الذكر يخجل من حبه للأنثى، لأنّه ينتقص من رجولته.

فحب الرجل لا يعادل حب امرأة واحدة وإذا حصلت هذه المعادلة فسيكون ذلك دائماً على حساب قيمته كفحل.

ما يؤكّد هذا الاتجاه، بغض النظر عن الملاحظات العيادية، أنّ كثيراً من النساء يشتكون من رجالهم كونهم لا يتجرؤون على تصريح الحب، على الرغم من أنّهم يترجمون حبهم عن طريق الفعل ـ فأسهل عليه أن يقدّم هدية من أن يقول «أحبكِ».

والشرع لا يُسهّل هذه الأمور، فإلى الآن، في بعض المذاهب الدينية، المرأة لا ترث إذا كان الأولاد من الإناث فقط، ممّا يضطر الأب إلى تغيير مذهبه.

وفي الإجمال على صعيد القيمة العددية والنفسية، فالمرأة هي نصف عقل ولا ترث إلا نصف حصّة الذكر ـ وشهادتها لا تساوي إلاّ نصف شهادة الرجل.

هذا بالإضافة إلى أنّ لباسها في بعض البلدان محكوم عليه باللون الأسود ـ كما لو كان حداداً أبدياً على كونها ولدت أنثى.

فما دامت ناقصة الحقوق وناقصة العقل فلا بدّ من الوصاية الدائمة عليها ـ ولكن يتبيّن لنا إذا كان الرجل البدائي قد تسلّط على المرأة بسبب قدرته البدنية، ممّا جعل المرأة تقبع في الكهف كي يعيلها بطرائده. فنحن نرى بعد تطوّر التكنولوجيا أنّ المرأة قادرة على القيام بكل المهمات التي كانت من اختصاص الرجل، حتى في قيادة الطائرات وخوض الحروب.

إذاً السؤال: لماذا لا يزال الرجل الشرقي يتمسّك بامتيازاته على المرأة والوصاية عليها؟

يتبين لنا أنّه كلّما تطورت المرأة وطالبت بالمساواة مع الرجل شعر بأنّه مهدّد برجولته وقواعده النرجسية. الهاجس الأساسي الذي يقلق راحة الرجل الشرقي، هو انفتاح كل أبواب الحداثة على مصراعيها، ولم تعد تفصلها حواجز وحدود جغرافية، فقد دخل الإعلام المرئي والمسموع كل بيت في أي مكان في العالم دون إذن مسبق. وأصبح الرجل يخاف ممّا يحصل، لأنّه لا يملك الحجّة المنطقية لدحض هذا التقدّم والتطوّر الذي حصلت عليه المرأة في جميع الحقول.

فلذلك لا بدّ من العودة إلى الشريعة وإلى السلفية، يحتمي بها لكي يحدّ من حريّة المرأة.

الخوف الأساسي الذي يلاحقه هو جنسانية المرأة، وحرية رغبتها ـ يفضل الوهم على مواجهة هذا الواقع ـ فإذا حجّبها كيف يضمن معالم جسدها من الإثارة؟ وإذا غطّى كامل جسدها وأبقى على عينها، كيف يضمن أن تخون النظرات ما أخفاه الحجاب؟ وإذا وضع البرقع، كيف يضمن من وراء حجبها أن ترى ولا تُرى، فتتكوّن عندها كل هوامات الإثارة الجنسية كموضوع مخفي.

الشيء الذي يصعب على الرجل، وإن كان رجلاً شرقياً أو غربياً، أن يمتلكه هو رغبتها. يملك الجسد ولكنّه لا يستطيع ضمان ملكيّة الرغبة ـ والعمل

العيادي شاهد على ذلك. فكثير من النساء يصرّحن بإخلاصهنّ التام لأزواجهنّ، ولكنهنّ لا يستطعن الامتناع عن التفكير والحلم بالشاب الذي يحظى بموضوع الرغبة في خلال الجماع ـ كما لو كانت تمارس الجنس معه عبر زوجها.

هذه الحالات معروفة في كل الأوساط النسائية التي تقع تحت سلطة القمع ـ فيأخذ المتخيّل مجاله الواسع ليحلّ محل الواقع ـ وأي رجل لا يستطيع أن يتحكّم بخيال زوجته أو حتى بأحلامها الجنسية.

إذاً السؤال لماذا يخاف الرجل من جنسانية المرأة؟

الجواب لا يأتي إلاّ من ميدان التحليل النفسي.

أولاً: المرأة تحتل بالنسبة له الشاهد الأساسي على عملية الخصاء ـ ففي المتخيّل كما يشير فرويد، العالم في تصوّر الطفل مكوّن من جنس واحد وهو الذكر. وإذا حصل ذكر وأنثى، فلسبب ما يجهله ارتكبه بعض الذكور فأخصوا وأصبحوا إناثاً. وهو يخاف منهنّ ويخاف أن يلحق بهنّ أو يتساوى معهنّ علماً أنّ الفحولة ليست مضمونة باستمرار: فبعد الجماع يتساوى الرجل والمرأة، لأنّه يفقد فحولته وهنالك أسباب عديدة كذلك سواء صحية أم زمنية تجعله يفقد هذه الفحولة. إذاً ما لا يضمنه هو ليست رغبة المرأة فقط، إنّما فحولته التي برأيه تضمن رغبة المرأة فيه.

ثانياً: المرأة حسب تكوينها العضوي، هي دائماً في حالة جهوزية، لاستقبال القضيب ـ فلا يوجد عندها مشكلة الانتصاب كما هو الحال عند الرجل. وما يعزز ذلك هو الهوام الذي ذكرته ويهدد نرجسيته، وهو إذا كانت المرأة ذكراً وقد فقدت عضوها، فإنها في مثل هذه الحالة ستصاب بشهوة القضيب لاستعادة ما فقدته سابقاً ـ وهذا ما لا يستطيع أي رجل أن يؤمّنه لها. لذلك توجب تضييق الحرية عليها، وكبح شهوتها بشتّى الإجراءات التي تفصل بين الرجال والنساء ـ أو حتّى كما هي العادة عند الفراعنة وبعض البلدان الإفريقية بختان البظر.

ثالثاً: خلافاً لما هو سائد فليس هناك فحولة صافية وأنوثة كاملة ـ فالبنية النفسية المكوّنة للذات تحمل في طيّاتها ازدواجية الجنس عند الطرفين ـ ولكن

إذا كانت المرأة تحمل قسماً ذكورياً فهو موضع فخر لها، وقد يذهب بها إلى حد التمادي به، فتصبح مسترجلة.

أما بالنسبة للرجل فهو أن يكتشف القسم الأنثوي به. لذلك يعمد إلى كبته وإقصائه بشتّى الوسائل المتيّسرة له، سواء بالمظاهر الاجتماعية أو بإسقاطه على المرأة لكي يقيد حريتها، ويمارس كل مظاهر الرجولة المبالغ بها (Matcho) ونراه في حياته الاجتماعية لا يصادق إلاّ الرجال، ويأنف من مخالطة النساء خوفاً من أن يظهر عنده القسم الأنثوي المتخفّي. وحتى في علاقته مع أقرانه الرجال يبدو متصلّباً، لأنّ أي إقرار بالضعف أو الخطأ أو إعطاء الحق للغير، يأخذ في تفكيره معنى منافسة، بغض النظر عن المنطق، لأنّ السلبية تأخذ منحى المثليّة الجنسية بشكل أنثوي. في الحقل العيادي إذا تطوّرت هذه النزعة تتحوّل إلى غيرة مرضية، تجعله يتصلّب في مواقفه، ويشكك بزوجته ولو كانت قدّيسة.

لقد تناول فرويد هاتين النقطتين في مقاله «تحليل ينتهي وتحليل لا ينتهي» حيث حدّد أنّ العقبة الكبيرة التي واجهها في إنهاء تحليل بعض الأفراد والتي اصطدم بها، كما يصطدم الموج بالصخرة: هي عقدة الرجولة عند المرأة، وعقدة الأنوثة عند الرجل.

ولا أبالغ إذا قلت إنّ أهم الأمور التي يواجهها المجتمع الشرقي في عصر الحداثة: هي مواجهة المرأة وتحقيق ذاتها عبر تمتّعها بحريتها ـ فتقبل هذا الحدث الجديد يتطلب منه إعادة النظر بموقعه الفحولي المتوارث منذ أجيال عديدة. وفي حال الرفض يتفجّر عنده عنف قد يؤدّي إلى حروب أهليّة أو الاستعانة بالسلفية لكي يستعيد حقوق الفحولة التي أورثته إيّاها الشريعة.

يقول فرويد: إنّ الرجل في الغريزة متعدد النساء (Polygame) ولم يصبح وحيد الزوجة إلاّ تحت تأثير الحضارة ورغماً عنه. فلذلك نراه يتسنح الفرصة لاقتناء امرأة ثانية وثالثة أو مغامرات متعدّدة، تحت ستر السرية التامّة. في الواقع أن طبيعة الرجل مطابقة لهذا الوصف ـ ولكن الإنسان الحضاري ـ أي الإنسان عندما أخذ منحى الثقافة وترك الطبيعة، أصبح بالتدرج (Monogame) أي وحيد الزوجة ـ ومفترق الطرق بين الطبيعة المتوارثة والمكتسب الثقافي هو الأوديب. فالطفل منذ نشأته خياره محدّد لامرأة واحدة،

لا تعادلها أي امرأة في العالم، وهي «أمه» يتركها مرغماً بحكم التحريم وملكية الأب، ولكن يأمل في المستقبل أن يكتسب امرأة تحل مكانها. وهنا تكمن المشكلة، فإذا كان لا يزال متعلقاً ليبيدياً بالأم، فإنّه سوف لا يجد بديلاً عنها، لذلك نراه ينتقل من امرأة إلى أخرى آملاً أن يجد في التالية ما خاب أمله في الأخيرة. وهكذا يصبح حكماً متعدّد النساء، كردّة فعل لعدم إتمام الحداد على الموضوع الضائع.

أمّا إذا قطع الوصال الليبيدي مع الأم، فنراه يكتفي بزوجة واحدة فريدة، تعوّض عن خسارة موضوع قد دفنه نهائياً. إذاً نستخلص أنّ الرجل متعدّد النساء في الطبيعة (Polygame) وفريد الخيار بامرأة واحدة في الحقل الثقافي.

ونلاحظ في المجتمعات الإسلامية المتحضّرة أنهم يكتفون بامرأة واحدة على الرغم من أنّ الشرع يسمح لهم بأربعة، لأنّ الجوّ الثقافي السائد يفرض عليه امرأة وإلاّ نُبِذ اجتماعياً، وكلّما دخلنا في عمق المجتمع العربي البدوي، نرى اقتناء أربع نساء أمراً طبيعياً، بل مُعترف به على صعيد زواج السفر حيث يسجل زوجة أولى وثانية وثالثة ورابعة.

بالمقابل يشهد العالم منذ بداية القرن الماضي، تحرُّر المرأة واكتسابها الحقوق المدنية والاجتماعية. فحق الاقتراع حصلت عليه في فرنسا في الأربعينات وتعمّم على معظم المجتمعات ودخلت ميادين لم يكن يُسمح بها سابقاً كالشرطة والجيش والقضاء. وأصبح حضور المرأة قوياً، وحجتها في الدفاع عن حقوقها مقبولة ومسنودة بقوانين جديدة أعطتها حقوقاً جديدة في الطلاق وفي حضانة الأولاد. فهذا التطور السريع على الصعيد العالمي حاصر الموروث السائد في المجتمع الشرقي، وبيّن تنافره مع المفهوم الحضاري الحديث.

كيف يواجه الشرقي هذا التطور السريع سيّما بعدما دخلت المرأة مجال العمل ـ وأصبحت معيلة للعائلة بنفس النسبة للزوج؟ هل من الممكن أن يتخذ امرأة ثانية على حساب الأولى؟

تطوّر وجود المرأة وحضورها على الساحة العملية والاجتماعية والنفسية، فرضا على الرجل وضعاً جديداً لم يعهده في السابق ـ فإن تطلّب هذا التطور

العديد من العقود والنضال حتى نالت حقوقها في الغرب، إلاّ أنّ المجتمع الشرقي بقي غريباً عنها وبمنأى من تأثيرها بسبب الحدود الجغرافية واختلاف المفاهيم الدينية والثقافية. فاقتصر وجودها على مربية منزل، والخضوع التام لزوجها، لأنها مرهونة به مادياً وعائلياً واجتماعياً، فهذا أولاً معيلها الرئيسي يستطيع في أي لحظة حرمانها من حاجاتها الحياتية ـ وثانياً اجتماعياً: كما يشاع في الأوساط التقليدية «ساتر عرضها» أي إذا ما طلقت أشارت إليها أصابع الاتهام أينما ذهبت ـ بل تصبح ناقصة بنظر المجتمع وعبئاً على عائلتها ـ ثالثاً: بإمكانه في حال الطلاق حرمانها من أولادها: برغم حاجتهم الماسّة إلى عطفها وحنانها.

فقد شهد المجتمع الشرقي بعض الانتفاضات في عصر النهضة، على غرار قاسم أمين ومحمد عبده والطهطاوي وبعض النساء، إلاّ إنها بقيت محدودة الأثر ولم تتوصّل إلى حدّ الثورة ومساواة الرجل بالمرأة.

الآن بعدما انفتحت أبواب المعرفة على مصراعيها، أصبحت المعرفة في حكم الوجود الدائم والذي يتنكّر له الجميع سواء بصيغة دينية، أم بالاتهام بأن هذه الحرية تدخل في خانة المنكر إن لم تتهم بالخلاعة التي يجب على كل مسلم أن يتجنّبها حتى لا يعرّض نفسه لمخاطر الشهوات.

السؤال هنا إذا كان الحجاب يحجب جسد المرأة عن نظرات الآخرين، هل بالمقابل يحجب رغباتها عن اشتهاء الآخرين من وراء الحجاب؟

المشكلة لا تتوقف عند هذا المنظور بل تتعدّى ذلك لتطال بذلك ذاتية المرأة وتكوينها الذي يختلف عن الرجل. إلى الآن علاقة الرجل الشرقي مع المرأة تتأرجح بين نقيضين:

الأول: موضوع جنسي، يفقد قيمته عند استهلاكه ـ وجاذبيته وأهميته تكمن في مقدار اشتهائه ـ ولكن هل فكّر الرجل أن وراء هذا الإغراء الجنسي تكمن ذات مقموعة، معذبة قد عانت ولا تزال تعاني من قمع العائلة. والمجتمع لأي فسحة للتعبير الصحيح عن مشاعرها وأحاسيسها الإنسانية؟ أمام هذا المطلب الموضوعي تفقد المرأة كل ذاتيتها وحتى وجودها كإنسانة. أهميتها في المنزل الزوجي تُقاس بمقدار طاعتها له ولنزواته وتقلُّب مزاجه.

ونجد أنّها لا تأخذ أهمية أو مكانة فعلية إلاّ بعد أن تصبح أماً، سيّما إذا أنجبت ذكوراً تؤمّن سلالة الأب.

والأبناء يُربون عادة في حضن أمهم ورعايتها ـ ووجود الأب يخضع بحكم العمل إلى غياب متقطّع، يجعل من الأم رصيده الوحيد في الحياة. ولهذا الغياب آثار سلبية تنعكس على الطفل وعلى الأم في آن واحد. فهذه الأخيرة تعزز اهتمامها بابنها وتعوض بوجوده عن غياب الزوج عنها ـ فيحصل من جرّاء ذلك أن تقوي النرجسية عند الطفل وتدعم ذكورته إن لم تجعل منها الموضوع الأهم بين المخلوقات. فيساهم هذا المسلك في تقديس الأمومة وفي تعزيز نظراته الدونية إلى الأنثى.

الثاني: تقديس جسد المرأة: ابتداءً من عذريتها وانتهاءً باكتساب صفة الأم فيما بعد.

وإذا نظرنا إلى الحجاب، فإضافة إلى ما ذُكر سابقاً: هنالك حرص وغيرة عند الرجل بصورة عامة أن يخفي عن الأنظار ما هو مقدّس بالنسبة له. والمقدّس هنا بالمفهوم هو المجرّد من كل تلوّث جنسي.

فأي مقطع من الجسد يثير الغرائز ويظهر إلى العلن يُفقد هذا الجسد قدسيته.

وهذه القدسية تعود إلى مصدر الحياة الذي يعطي للمرأة مكانتها المقدّسة، التي تنطلق من الرحم، أو من جذعها الحرم ـ فنجد: رحم ـ رحمن ـ رحيم ـ مرحوم ـ رحمة ـ أو حرم ـ حرمة ـ حريم ـ حرام ـ محرّم ـ إلخ.

هذا الجزء من جسد المرأة يحاط بقدسية، تعادل مفهوم الشرف ـ فأي انتهاك للرحم، يشكّل تعدّياً على حرمة الجماعة، ويتلطّخ اسمها بالعار ـ لأنّ هذا المكان من الجسد يخضع لشرعية ولطقوس ولعقد ديني واجتماعي يخول الدخول إليه. فهو مصدر الحياة ولكن بشرط واحد أن يحمل اسم الأب. ونذكر في الحرب الأهلية اليوغوسلافية: أنّ الصرب لكي يوجّهوا صدمة إلى المسلمين أرسلوا شاحنة محمّلة بثمانين صبية كل واحدة منهنّ حامل بشهرها الثامن. وقد خلقت في ذاك الوقت مسألة شرعية لم تُحلّ إلاّ في هجرة الفتيات من بلادهن ـ المقصود بهذه الرسالة هو اقتلاع اسم الأب من المكان الذي يسجل به أولاً في جسد المرأة.

فهذا العمل يشكل انتهاكاً أعمق وأكبر من احتلال الأرض أو اقتلاع قبور الأجداد.

ويبقى الرجل الشرقي منذ طفولته خاضعاً لقدسية الأم، إن لم يبق تحت سلطتها تؤثر فيه وفي حياته الزوجية. وقد شاهدتُ العديد من الزيجات الفاشلة بسبب تسلط الأم على الابن أو على الفتاة، مما يجعل شراكة الحياة الزوجية شبه مستحيلة. لذلك فإن الزوجة لا تستطيع أن تعزز مكانتها وحضورها في العائلة إلا بعد أن تنجب الأولاد وبصورة خاصة ذكوراً، فتتحول من زوجة إلى أم الأولاد، وهذا ينقلها من الدونية إلى مكانة أسمى تحمل في طياتها مقدسات عديدة. وهذه الدونية المتوارثة موجودة في كل الأديان: في المسيحية والإسلام بصورة خاصة. فكان بولس الرسول في رسائله يوصي بطاعة المرأة لزوجها وخدمته في ما يرضي الرب. فالأولوية للرجل لأن الله خلق الرجل أولاً ـ هذا تفضيل إلهي ـ ثم خلق المرأة ثانياً لخدمة آدم أي لإخراجه من عزلته وغربته. هذا بالإضافة إلى أن الرجل يحمل المرأة مسؤولية خروجه من الجنة فلولا ضعفها واستسلامها لشهواتها لما غرر بها إبليس المتخفي بصورة الأفعى. فهنالك في اللاوعي الاجتماعي أحكام مسبقة فهي في حالة دونية بالنسبة للرجل ولأن الأفضلية تبدو آلية و تنزل بنفس الوقت عليها اللعنة لأنها سبب الخطيئة الأولى التي أخرجت الرجل من الجنة.

وتكمن هذه الأحكام المسبقة في مخيلة الرجل منذ أن أراد أن يتماهى بجنسه. فالمرأة تحمل حقيقة الرجل ـ حقيقة تبين له الفارق الجنسي وتزعزع في آن واحد قاعدته النرجسية التي يبني عليها فحولته المتوهجة ـ عندما قال فرويد أن عالم الذكور معمم حين يكتشف الطفل قضيبه، ويسقطه على كل مخلوقات الكون، قامت ضده موجة من الانتقادات بصورة خاصة من المحللين وعلى رأسهم ارنست جونز، كارين هورني وميلاني كلاين وغيرهم (Misogynie) وقد ساند لاكان فيما بعد فرويد عندما قال إن الأولوية هي للفالوس، وأن الفارق الجنسي لا يحصل إلا فيما بعد كنتيجة للأولى. فرويد قال إنه لا يوجد إلا ليبيدو واحدة وهي ذكرية.

هذا المعتقد الأول السائد في المجتمع والذي يتجسد بالطفل عند اكتشافه

لذكورته مبني في الأساس على قواعد نرجسية، تعزّز وجود الذكر في هذا العالم وتبعد فكرة الخصاء التي تهدده، كسيف ديموكليس.

يقول جونسون كما تبشر الأديان السماوية أن الله خلقكم ذكراً وأنثى. ولكن هذا القول ـ الحقيقة ـ هو في حوزة العلم الإلهي. والإنسان لا يكتشف هذه المعرفة إلا بعد مخاض عسير يدرك في النهاية وجود الجنسين مما يجعله يتماهى بجنسه بعد أن يعترف بوجود الجنس الآخر. وهذه العملية النفسية تمر بمرحلة الخصاء. ولكن من أين يأتي هذا التهديد؟ يأتي من اكتشاف الفارق عند الجنس الآخر فتسقط عندئذٍ الحماية المطلقة التي كان يتمتع بها قبل هذه المعرفة، وتتراءى النرجسية التي كانت قائمة على الفحولية. عندئذٍ تخرج المرأة من كونها جنساً آخر يكوّن المجتمع البشري، إنما نذير شؤم ومصدر خوف لأنها تذكّره بما سيؤول إليه إذا ما ارتكب خطيئة ما تؤدي إلى تأنيبه أي إخصائه.

المرأة البدائية لا وجود لها خارج إطار إشباع النزوات الجنسية ودور الأمومة الذي تقوم به. لذلك يقول لاكان إن المرأة الأولى لا ندركها بوعينا فهي بحكم المكبوت منذ أن اكتشف الإنسان الأول الفارق الجنسي وأدرك الخطر الذي يتهدده، لأنها بنظره وحسبما تكون عنده في المعتقد أن البشر سواء منهم من تعرض للخصاء وأصبح امرأة أم من سلم منهم وأصبح رجلاً. فإذاً الخطر الماثل أقفل الرؤيا عن أعضاء جنسية المرأة ودخلت في حقل المكبوت. ويزيد لاكان أن هذه المرأة التي نتعامل معها، ليست في الواقع إلا ممثل المتمثل للمتخيل الذي بقي في خانة الكبت منذ الإنسان الأول ما قبل التاريخ. والحياء عند المرأة هو وسيلة لإخفاء أعضائها، وكما يتصور ونراه في الهوامات عند العصابيين، الجرح بشقيه لم يختم ـ فإبراز هذا الجرح يعتبر اعتداء على الرجل لأنه تشويه لصورته. لذلك نرى أن إخفاء الأعضاء الجنسية عند البدائيين بدأ عند المرأة أولاً قبل أن يتعمم على الرجل. وفي مجتمعنا العربي تكنّى الأعضاء الجنسية بالعورة وهي صفة منسوبة في البداية إلى المرأة. كما وهي إشارة إلى التجويف إن ما قلعت العين، ليدل على نقصانها وهنا يأتي النقصان بمعنى القضيب ـ كما لو كانت تملك القضيب فانتزع منها وتشوّهت. ونرى في الحقل العيادي أن بعض النساء الهيستيريات، يبرزن جرحهن الذي لم يختم بشتى وسائل الكلام والسلوك، كي يوصلن إلى الرجل صورةً تزعزع نرجسيته. ويقول

صفوان في كتابه عن «جنسانية المرأة» أن هنالك جنساً ثالث في تخيل الفرد: الرجل يظهر بكامل أعضائه أما المرأة فينوس وغيرها من النساء تظهرن من دون جنس ظاهر، لا يظهر شيء في النحت أو اللوحة، كما لو كان لم يصل شيء من جنس آخر لا يحمل أي أثر للخصاء، مما يضفي على عرائها جمالاً لا يخدش النظر. فهذا الجنس الثالث هو الذي يلعب دوراً في تكوين المثلية الجنسية عند المرأة ـ ونرى تأثير ذلك في تحفظ المرأة وفي مسلكها وفي اختيار ملابسها من البرقع حتى السفور وقصر الملابس. فما هو مكبوت وممنوع عن النظر هو في آن واحد مخيف ومصدر للإثارة الجنسية. فالرجل يشتهيها لنقصها ولكن في آن واحد يخاف مواجهة هذا النقص كمعرفة لاواعية تعيد إليه صدمة الخصاء. يتجسد هذا في الفيتيش. أي الرجل الذي يصاب بانحراف جنسي يأخذ الجزء مكان الكل كموضوع جنسي. الجوارب أو الحذاء أو أي طرف في ملابس المرأة الداخلية في المفهوم الفرويدي. إن أخذ هذا الجزء الليبيدي، فلكونه يشكل المكان الذي يتوقف عنده النظر الذي يؤدي إلى معرفة الدافع الجنسي لدى المرأة. لأنها تخفي ما لا تملك، تخفي نقصانها، وتحجبه عن النظر لكي تؤسس الشهوة والاشتهاء وقد يتعمم هذا الحظر على كل أعضاء الجسد، رغبة من الرجل في إخفاء معالم الفيتيش، حتى اليدين والصوت والنظر.

يتبين لنا أن حرية المرأة ليست مقتصرة على حقوقها التي هي حق، إنما على مدى تقبل الرجل لهذه الحرية. فإذا كانت لا تزال في مفهومه المتوارث على أنها موضوع جنسي فقط، فإنه سيبقى حريصاً وغيوراً على كل قطعة من جسدها لكونه يدخل في ملكيته الخاصة. أما إذا اعتبر أنه إلى جانب الموضوع الجنسي هنالك ذات إنسانية تتحكم بها رغبة خالية من الجنس، عندئذ تتغير نظرته ولا يمكن أن يبقى حبيس معادلة المرأة في الجسد. فتطبيع هذه العلاقة كما يتبيّن يتطلّب تطوراً في آن واحد: من المرأة أن تخرج دون خجل من الموقع الذي وجد لها في الموروث الاجتماعي، ومن الرجل، أن يسقط من تفكيره أن المرأة كناية عن موضوع جنسي استهلاكي، وأنها تحمل في طياتها ذاتاً إنسانية أكثر التزاماً وحرصاً على الكرامة والشرف والآداب العامة. ولكن هذا التطبيع لا يحصل إلا إذا أقر بواقع لا مفر منه، وهو أن هذه المرأة تملك رغبة تخرج عن

إرادته وسلطته ولا يمكن بشتى الوسائل التي يمكن أن يستعملها أن يمتلكها بشكل نهائي ـ وألاحظ في العمل العيادي عند النساء اللواتي يتعرضن لحادث اغتصاب، وأتساءل لماذا هذا العمل الجنائي يأخذ أبعاداً كبيرة، برغم أنه لا يترك أثراً جسدياً يوازي الاعتداء؟ علماً كما يقول النبي سليمان الحكيم أن أربعاً إن مروا لا يتركون أثراً: النسر عندما يحلّق في الأجواء والمركب إذا أبحر في المحيط والحيّة عندما تزحف على الصخر والرجل إذا مر على جسد المرأة. إذاً جريمة الاغتصاب تكمن في اختراق رغبة المرأة، وهي قدس من المقدسات فعندما تتعرض للاعتداء تشعر بأنها سلبت رغبتها، وفقدت بالمناسبة ملكية جسدها. ولذلك عواقب وخيمة فيما بعد، تترجم عيادياً بفقدان الرغبة أو بالامتناع عن العلاقات الجنسية، أو العكس بفصل الرغبة عن الجسد، فتستعمله كسلعة وقائية تعطيه للعديد من الرجال لكي تغير المشهد الصادم، بإمكانها الاحتفاظ برغبتها والهزء من الرجل لتحويله إلى موضوع استهلاكي لا فائدة منه إذا ما قضى حاجته.

المشكلة تكمن في حوار الطرشان. فالرجل يرى المرأة من خلال تكوينه، والمرأة تنظر إلى الرجل من موقع الدونية أو الضحية، لأنها تعطي ما لا تملك. هذا التفاوت ينتج فجوة لا يمكن ردمها مهما طال الزمن ـ فكل طرف ينظر إلى الآخر من زاويته، ويصطدم باستمرار بهذه الفجوة المتمحورة حول غياب الفالوس بين الطرفين ـ فلا أحد يستطيع الحصول عليه إلا بعد الهوام المتكون في كل ذات ـ فتبقى العلاقات الجنسية كما يقول لاكان شبه مستحيلة، لأن الفجوة التي تؤسسها غير قابلة للردم. ففكرة اتحاد الجسدين هي من صنع المتخيّل لأنه كل جسد يبقى على حاله في عزلته بعد أن تتبدّد شهوة الحب. أما ما يمكن أن يستمر فهي الرغبة بكل أبعادها النفسية وترجمتها الجسدية. فالرغبة تتميز بموضوعها وهو موضوع ناتج عن نقصان أساسي لوجودٍ يفتش عنه الإنسان لتحقيقه باستمرار، وكل ما تهيأ له أنه قد تحقق يفقد قيمته لكي يتجدد بموضوع آخر. الثابت هو النقصان لهذا الموضوع الذي لا يمكن لأي موضوع بديل أن يحل مكانه، وإلا فقد قيمة الحياة والاستمتاع بالسعي. من هذا المنطلق نفهم تعدد الزوجات، وتعدد النساء أملاً بأن هذه الأخيرة هي الأصيلة التي تحقق رغبته، وهكذا كما يقول أحدهم مخلص لامرأة واحدة، ولكن أبداً هي ذاتها.

نفهم من ذلك دور آلام الحب الأول الأصيل، الذي نتركه مرغمين ولكن نفقده إلى الأبد لكي يصبح وعداً يداعبه المستقبل، ويوهم باستعادته. فلذلك لا يضع حداً لهذه الرغبة اللامتناهية، إلا في اكتشاف الحد لمتعته. وهو قانون تبنى عليه رغبته وتضلله أناه في إشباع نرجسيتها.

دونية المرأة بالنسبة إلى الرجل، تعود في الأساس إلى علاقتها بجسدها كونه ينقصه القضيب. لذلك مهما تنوعت المجتمعات سواء كانت شرقية أم غربية، فدونية المرأة تعود إلى التاريخ المتوارث بأن الأفضلية تعطى للفالوس ولمن يحمله، فضلاً عن مفهومه الرمزي وعلاقته بالسلطة ـ وهذه الدونية نراها في نسب متفاوتة حسب تقدم الشعوب وتطورها وفي مجتمعنا العربي. غير أن مكانة المرأة في معظم الدول العربية مستمدة من الشريعة. فحريتها مقيدة ضمن الأصول والعرف المتبع. ولباسها قد يخضع لعباءة تغطي كامل جسدها، نوع من اللباس الرسمي ذات اللون الواحد، لا تميز واحدة من أخرى. فالفروقات الجنسية تصبح في سن المراهقة واضحةً وثابتةً تفصل وتميز بين الجنسين. فالاختلاط محظور، وأي لقاء ولد عن طريق الصدفة لا يستدعي التوقف أو مد أواصر المودة والصداقة بين الجنسين ـ فصداقة المرأة مع الرجل لا توجد في قاموس العلاقات الاجتماعية.

هذه النظرة القصوى تتفاوت من مجتمع إلى آخر. وقد يكون الحجاب في بعض الأوساط وسيلة لكي تستطيع المرأة أن تخاطب الرجل مخاطبة الند للند، لأنها وضعت جانباً الإغواء الذي كان يستعين به الرجل لكي يضعف حجّتها. فالحجاب أشبه بالفاصل أو الحاجز الذي يجعل منها محصّنة ويضع حداً للرجل في التعاطي معها. أما نظرتها لنفسها فهي دائماً دونية، إذ تعتبر أنها أصيبت بضرر، يتطلب دائماً من الرجل التعويض أو تخفيف الأضرار. فهذا الجسد تخاف عليه دائماً من الاعتداء، ولكن بما أنه موضوع جاذبية إغرائية تستثمره نرجسياً لكي يصبح بمثابة الفالوس التعويضي الذي لم تحصل عليه، ولكنها حرمت منه لسبب من الأسباب.

وعادةً الفتاة ـ وهذا ما تثبته العيادة ـ لا تملك أية ثقافة جنسية عن تكوينها العضوي ـ فأعضاؤها الداخلية خلافاً للذكر لا تراها، ولا تدرك وجود المهبل والرحم إلا بعد أن تحصل علاقات جنسية وتحبل. قابلت الكثير من النساء في

عيادتي يتفاجأن عندما تسنح الفرصة للميعاد الأول. فكثيرات منهن لم تكن عندهن فكرة مسبقة. لذلك عندما أتى أول ميعاد يسيل الدم على جانبي فخديها، تشعر بالهلع الشديد كما لو كانت قد أصيبت بجرح داخلي يطال أعضاءها التناسلية. وكثيرات يتهيأ لهن فقدان القضيب الذي كان ينمو داخلياً، على غرار القضيب الظاهر عند الذكر والسندروم ما قبل الميعاد، حيث تصاب المرأة بحالة من التوتر الشديد والأعراض المختلفة والعصبية الزائدة، يعود أصلها إلى خيبة الأمل الناجمة عن الصدمة الأولى. ونفاجأ أن تلك الفتيات لم يتلقين قبلاً أي تحضير لمجيء الميعاد الأول. لا من قبل الأم ولا من المحيط ـ وعادة بعضهن يتحضرن لهذه المناسبة إما من قبل الشقيقة الكبرى أو بعض الصديقات. والميعاد يدخل الفتاة في دورة شهرية تعزلها كل شهر عن الحياة الدينية والجنسية وفي بعض الأديان عن الحياة الاجتماعية فلا تجوز صلاتها ولا صيامها وتطالها النجاسة، فتخرج من الواجب الديني حتى نهاية الميعاد.

إذاً لماذا هذه المعادلة بين النجاسة وبين الميعاد؟

هناك نظريات عديدة لدى المحللين النفسيين. بالنسبة إلى فرويد يعتبر أن رؤية الدم الذي يسيل من الأعضاء الجنسية له مفعول صدمي يدعم الخيال بالواقع. أي تعود إلى الذهن الصورة المشوهة والمفزعة عن الخصاء، ويتأكد لها في هذه الفترة أن الميعاد أو الدم السائل ما هو إلا إعادة المتخيل الأول للخصاء. وقد يتعمم هذا الخوف على كل جسد المرأة بصورة نجاسة أشبه بالعدوى، يطال كل ما تلمسه ويجب إجراء العديد من الطقوس لكي يستعيد الملموس الطهارة (طقوس الطهارة عند اليهود). الميعاد في دورته الشهرية، يعيد المرأة إلى واقعها المنسي عبر التاريخ، ويعيدها في كل مرة إلى واقعها التشريحي، بأنها كائن مخصي، يقع تحت الدونية، ويشكل خطراً على الفحولة عن طريق العدوى.

وقد حاول العديد من المتدينين تبرير ذلك عن طريق الإيحاء بأن دم الميعاد يحمل في طياته السموم وقد يصيب الرجل بالضرر في حال ملامسته له. فهنالك بنظرهم الدم الطاهر الذي يغسل الشرف، والذي يقدم قرباناً ولو كالحيوان في حال الفداء، وهذا الأخير لا يخيف بل على العكس له صفة تطهيرية. وهنالك الدم النجس الذي يخرج من الحيض، يسمم ويصيب بالضرر والنجاسة. في

الواقع لا فرق بين الاثنين سوى الدلالة، فالأول لتطهير الأخطاء والخطايا، والثاني لإعادة فكرة مخيفة أصيب بها الذكر منذ أن أدرك أن له قضيباً ومن الممكن أن ينتزع منه. والامتناع عن المجامعة خلال الحيض يعود إلى أسباب تخص المرأة وليس الرجل. ففي مثل هذا الوضع ونظراً لبعض القروحات الصغيرة بعد انفصال القشرة المتكونة، تصبح أكثر عرضة للالتهابات، إضافة إلى الاحتقان الذي تصاب به خلال العلاقة الجنسية، الذي قد يوَلد عندها المزيد من النزيف. فهنالك فرق ما بين التفسير الديني والتفسير الطبي، برغم أنهما يتقاطعان حول توصية الوقاية الصحية.

كل النظريات التي بنيت على أساس دونية المرأة مستقاة من معتقد متخيل عبر التاريخ، من أنها كائن ذكر ينقصه عضو. فالعنصرية التي يعاني منها المجتمع الإنساني بدأت أولاً وفتحت الطريق فيما هي ناجمة عن التمييز العنصري الذي طال الإنسان منذ أن اكتشف الفارق الجنسي بين الرجل والمرأة. وهذا الفارق الصغير تعمم على كل ما هو مغاير لينتقل من الجسد في تكوينه الداخلي، إلى لون الجلد في تكوينه الخارجي، إلى الفكر على صعيد اختلاف المعتقد، ثم إلى الاختلاف الإيديولوجي.

هذا ما يعيد للذاكرة علبة باندورا (Boîte de Pandora) التي سلِّمت للمرأة شرط أن لا تفتحها حتى تسلِّمُها إلى إله الأولمبياد ـ ففتحتها على الطريق فخرجت منها كل الأمراض والآفات الاجتماعية. المسؤولية لا تقع على المرأة لأنها فتحتها، إنما تقع على الإله الذي حمّلها هذه العلبة ووضع بها كل الأمراض والآفات.

باب رابع

العلاقة العلاجية بالمرأة

المرأة الشرقيّة معرّضة أكثر من الرجل للاضطرابات النفسية ـ نظراً لأنّ دواعي الكبت عندها هي أكبر بكثير ممّا عند الرجل ـ وهذا يتوقّف على تطوّر المجتمعات العربية، فمنها مجتمعات لا تزال تخضع لتقاليد مؤروثة تُقيّد حرية المرأة سواء بالسفر أو في التنقّل أو بفرض الحجاب كواجب ديني. وللرجل سلطة عليها، يفرض عليها الخضوع لأوامره ولو كانت في بعض الأحيان عن غير حقّ. فهي تُعامل كقاصرة لم تبلغ سن الرشد، تنتقل من الوصاية الأبوية إلى الوصاية الزوجيّة، لكي تديرها وتحدّد مسلكها. فلذلك نجدها عرضة لكبت كلّ نزواتها خوفاً من أن تُلحق الإساءة بزوجها أو عائلتها.

الواقع أن الخوف الأساسي يأتي من الرجل وليس من المرأة ـ فهو يخاف من دوافعها الجنسية، أن تتحكّم بها وتضعف أمامها، على اعتبار أنّ تكوينها العضوي استقبالي لا يضبطه سوى حمايته من الإغراء، سيّما إذا تمكّنت بها شهوة القضيب، فيجد الرجل نفسه في عجز لإكفائها. لذلك نراه يستعين بكلّ التحفّظات الاجتماعية والدينية لكي يُشدّد الحصار عليها بحُجة حمايتها من نفسها. حصل في إحدى الزيارات إلى بلد خليجي أن جاء مدير المستشفى ليطلب منّي وجود طرف ثالث في خلال معاينتي لأيّ امرأة. ولمّا سألته عن خُلُقيّة سِرّ المهنة والحفاظ على حُرمة المريضة أجابني بأنّه قد فكّر بذلك، ولذلك اقتضى أن يُحضِر عاملة فيليبينية لا تعرف اللغة العربية ـ وهكذا نحافظ على السريّة.

وسألتُه مَن وَضع هذا الإجراء، فأجابني رجال الدين بفتوى انطلاقاً من المبدأ التالي لحديث يقول: إذا اجتمع رجل وامرأة كان الشيطان ثالثهما. ولذلك كي نبعد الشيطان وضعنا طرفاً ثالثاً مُحايداً يحلّ مكانه. الشيطان هو تعبير أسطوري عن النزوات الجنسيّة التي تتمظهر بالإغواء والإفتان. وهي شيطانيّة تُخرج المرأة عن طورها. وهذه الفتوى سبّبت مأزقاً في المجتمع السعودي: فعندما حاول بعض النساء الاحتجاج على حجرهن في بيوتهن، أخَذْن قراراً بسَوْق السيّارات والنزول إلى الشارع من دون إذْن. فاحْتجَّ رجال الفقه واعتبروا ذلك مغايراً للدِّين والحفاظ على حرمة المرأة. وبعد نقاش أفْتوا أنّه لا يجوز أن تقود السيّارة بنفسها بل تُوظّف سائقاً لهذه المهمّة. وبعد أن اطمأن الجميع لهذا القرار، انبرى أحدهم وقال هذا لا يجوز لأنّنا نكون قد أدخلنا الشيطان إلى داخل السيّارة لكي يجمع بين الرجل (السائق) والمرأة.

وهنا وقع الإحراج ولا تزال الأزمة مطروحة وأعتقد أن مخاوف الفقيه الأخير صحيحة، لأنّ الكبت الحاصل والحصار على المرأة تجعلها في بعض الأحيان عُرضةً للإغراء.

إنّ علاقة الرجل مع المرأة، نراها تحافظ على موروثها التقليدي وتحُولُ دون إعطائها الحرية بكاملها لأنّ ثقافة التعايش بين الجنسين والتربية لتجريد العلاقة بين الطرفين من الجنس لم تَطَلْ بعد البنية النفسية للرجل الشرقي. وهذا ما لاحظته في عملي العيادي. فعندما تعاني زوجته من عارض نفسي لا يفهم ذلك سيّما أنّه يقول أكْفى كلّ حاجاتها ولبّى كلّ طلباتها. فلمَ العارض النفسي إذاً؟ إنه يرى في ذلك فجوةً تفلت من سيطرته عليها وتخرج عن إرادته. وعندما تضطر للذهاب إلى طبيب يرى فيه دخيلاً على جوٍّ حميم يعرفه أكثر منه. وعادةً في المعاينة الأولى نراه يدخل مع زوجته ويطلب الكلام أولاً. وعندما نحاول إقناعه بأنّ لها خصوصيتها، لا يتقبّل ذلك بسهولة.

وتكرار الزيارات للمحلّل النفسي لا يُنظر إليها بعين الرضى سيّما إذا كان المحلّل ذكراً. وإذا ما حصل ترانسفير إيجابي وتكلّمت عن محلّلها بإطراء، يتحوّل هذا الأخير إلى خَصْم أو مُزاحم. فينتظر الزوج المناسبة إذا ما حصل

وتدهوَر وضع الزوجة قليلاً، لكي ينقضّ عليه ويحاول وقْف التحليل.

وعادةً نُفاجأ بالململة والاحتجاج من قِبَل الزوج بمجرّد أن يبدأ وضع زوجته يتحسّن وتستعيد استقلاليتها الذاتيّة، وخاصة عندما تُفعّل وظيفة النقد وتحتجّ على بعض تصرّفاته الاعتياديّة. فالتحليل يعطيها القدرة والجرأة والشجاعة على قوْل ما كانت تكبته. وعادةً قليل من الرجال يستطيع أن يتأقلم مع هذا الوضع الجديد. فسلطتُهُ الفالوسيّة هي حقّ متوارث ولا يتخلّى عنها بسهولة، إلاّ بعد صراع ونزاعات عديدة إن لم ينتهِ بالطلاق ـ ولكن في أكثر الأحيان لا تصل الأمور إلى هذا الدَرْك، فيتدخّل الزوج لكي يضع حدّاً للعلاج. . كفى، وعادةً ترضخ المرأة لإرادة زوجها فتوقِّف العلاج مُرغمة، لأنّها مُلتزِمة اقتصادياً بكلّ حاجاتها به.

وهنالك حالات تكون المشكلة عند الرجل وعُصاب المرأة ليس إلا نتيجة له. فإذا كان مُصاباً بعجزٍ جنسي جُزئي، أو بقذفٍ مُبكر تُصاب المرأة بإحباط بعد كلّ علاقة جنسيّة. ونظراً لحساسيّة الموضوع، فهي لا تستطيع أن تصارح زوجها بالموضوع نظراً للإهانة النرجسيّة والفضيحة إذا ما تسرّبت إلى محيط العائلة. النتيجة أنّ هذا الإحباط المتراكم يؤدّي كما يقول فرويد في بداية عمله في التحليل، إلى العصاب الحالي (Névrose actuelle). هنالك أيضاً صعوبات على صعيد العمل التحليلي لاسيّما بما يخصّ الترانسفير) التحويل(.

فعادةً عندما يظهر الترانسفير في مجتمع ثقافي منفتح لا يجد صعوبة في التعبير. ولكن عندما تكون العلاقة محصورة بين الزوج والمُحلّل ـ يأخذ هذا الأخير مكانة أرفع وأمثَل ممّا عليه الزوج. فترى المرأة فيه مثالاً للرجل الذي تتمنّاه أو يأخذ مكانه الأعلى لما هو عليه زوجها. فإعطائها حرية الكلام وإطلاق عمليّة التداعي، يجعلان المرأة تعيش تجربة لم تمرّ في حياتها. فيأخذ الترانسفير في هذه الحالة صفة المثالية لأنّها تقع في عِشق قول الكلام المتحرّر، أو الكلام المتحرّر. وهذا المثال قد يتعمّم ليس فقط على حريّة التعبير إنمّا على النموذج العاطفي والنموذج الجنسي. فإذا لم ينتبه المُحلِّل لهذا المنحى الخاص بثقافة المرأة الشرقية، فإنّ العلاج سَيَبوء حتماً بالفشل. المطلوب منه أن يضحّي

بهذه الصورة المثالية والنرجسيّة بامتياز لكي يُركّز على محتوى القول وليس على الاستثمار الشخصي.

في غالب الأحيان، المرأة تكون على خلاف مع زوجها. وهنا قد يأخذ الترانسفير منحى خطيراً، إذا تلوّن بالشبقيّة (Erotisation du transfert) وعلى المحلّل أن يُعيد النظر في موقفه ويحاول عن طريق التأويل أن يُجرّد العلاقة من الصبغة الجنسيّة.

هذه بعض العيّنات العيادية، التي تشير، إذا أخذنا بعين الاعتبار المحيط الثقافي، إلى أنّ قسماً كبيراً من المقاومة للتحليل النفسي في المشرق العربي، يعود بجذوره إلى جنسانية المرأة وخوف الرجل منها. فهو يخاف منها على مكاسب نرجسيته الفالوسية ـ لأنّها كلّما أخذت حيّز الذات بمفهومها الإنساني، تضاءلت سلطته على المرأة.

فمن هذا الخوف الأساسي من جنسانية المرأة يحاول الرجل الشرقي بشتّى الوسائل الحدّ من حرّيتها: في التنقّل، في الاختلاط، في السفر، إلخ، إلى فرْض الحجاب: أي تقسيم الأجواء إلى مُباح وخاص. والحجاب هو الحدود الفاصلة ما بين الدّاخل والخارج، ما بين عالم النساء وعالم الرجال. فيما وراء الحجاب يكمن الهوام ويطلق أفق المتخيّل بين الناظر والمنظور. والناظر هنا المرأة لأنها ترى ولا تُرى. فالمرأة هنا تُشكّل بالنسبة للرجل الشرقي المسؤولة الأولى عن شرف العائلة، وتتأرجح دائماً بين القُدسيّة والعاهة ـ وكلمة عورة تعود بجذورها إلى العين التي لا ترى. فمؤنث أعور[1] ـ عورة ـ وهذه تعمّم هذا العيب على كلّ أنحاء الجسد، فيصبح أي جزء من الجسد داخل حدود الحجاب، يشكّل عورة، كما لو كأن الجزء يصبح يعبّر عن الكلّ. فالعورة تعني في آن واحد الفراغ أو الفجوة التي تشير إلى نقصان العضو: العين. كما تشير إلى الفارق الجنسي بين الذكر والأنثى. وعواقب هذا الفارق تتوقّف على مدى

---

(1) من صفات القضيب أو الذكر أيضاً؛ والعورة عندهم هي بمعنى «الكوارة الفارغة» التي تمتلئ وتفرغ: (المرا كوارة بتعبّي وبتفرّغ). وأما العوراء فهي التي ترى بعين واحدة، ولو كان لها

الاستثمار النرجسي للقضيب بحيث يترجم إجتماعيّاً بانتقاص حقوقها الفردية. فحرمان القضيب يؤدّي إلى الحاجة إليه، ونظراً لتكوين العضو الجنسي الاستقبالي عند المرأة، فشهوة القضيب قد تصبح بحجم المتخيّل أي لا حدود لها، إذا ما دخل عليها التحريم البطريركي، لكي يخرج جسدها من ملكيتها، ويحدّد جغرافية الجسد ضِمْن الحدود التي يرسمها لها ـ فتخرج من ملكيّة الاستعراض وممارسة كلّ ما له شأن بجنسيتها. فعلى سبيل المثال البكارة هي شرط من شروط الزواج، وهي تخرج من ملكيتها لأنّ اسم الأب مكتوب عليها، وهو الذي يمنحها للرجل الذي سيكون زوج ابنته ـ وحصل عندي العديد من الحالات العيادية. فعندما تفقد الفتاة بكارتها، ينتابها شعور بالذنب تجاه والدها وليس تجاه زوجها المحتمل، لأنّ إرضاء هذا الأخير أصبح ممكناً عن طريق الجراحة التجميلية التي تعيد البكارة كما كانت قبل الزواج بأيام.

إضافةً إلى ذلك لا تحظى المرأة من حقوقها إلاّ بنصف ما يكسبه الرجل ـ ففي الميراث لها نصف الحصّة، وفي الشهادة ـ شهادة امرأتين مُعادِلة لشهادة رجل. وهكذا في الحقل العيادي نرى آثار هذا التمييز العنصري، حيث يترجَم بمقاومة شديدة كلّما تناولت أنوثتها أو رغباتها الجنسيّة ـ ويتوقّف تداعي الأفكار لأنّه يصطدم بما لا يُقال، سيّما إذا كان المحلّل رجلاً. وقد تلجأ المرأة إلى متابعة التحليل مع محلِّلة كوْن أنّ المحلّل قد يطالها بأحكام سابقة ناتجة عن الموروث الفحولي.

لذلك تتبيّن لنا صعوبة تأقلم الرجل الشرقي مع تطوّر العصر والتنازل عن حقوقه على المرأة. وكما تكلّمنا في البداية، فإن المقاومة الثقافية للتحليل النفسي نجدها تكمن في نظرة الرجل للمرأة وفي مفهومه للذكورة التي تتميّز بنرجسيّة القضيب. فالمرأة بالنسبة إليه غرض يقتنيه وليست ذاتاً يتعامل معها بالتساوي.

ولكن إلى جانب ذلك ـ إذا سلّمنا بدونيّة المرأة ـ نجد أنّ الرجل يرفع الزوجة إلى مستوى قدسيّة المرأة ـ الأم. فالأم ليست مُزاحمة ومنافسة للزوجة فقط، إنّما تعلوها بدرجات رغم غلوّ محبّته لزوجته ـ وهنالك الكثير من

الحالات العيادية، ناجمة عن هذه المنافسة الخاسرة، نتيجة صراع ما بين الزوجة والحماة.

فالرجل يكنّ لأمّه الاحترام الكامل، يقبّل يديها ويطلب رضاها باستمرار، يحقّق رغباتها، ويعمل بإرادتها. وهذا ما نشهده في تاريخ سلاطين الدولة العثمانية حيث نجد في قصر(Top — Kapi) إلى جانب جناح الحريم، جناحاً خاصاً بالأم يأتي السلطان صباح كل يوم يقبّل يديها ويطلب رضاها ويشاورها في شؤون الدولة فهي تحكم من وراء الستار وتسهر على قفص الاتهام حيث تعشش رغبات ابنها.

إلى جانب ذلك هنالك مقاومة تأتي من العقيدة سواء كانت إيديولوجية كما ذكرنا سابقاً بالنسبة للإتحاد السوفياتي سابقاً، أم دينية كما هو الحال بالنسبة لبعض البلدان الإسلامية.

فهنالك صراع ما بين الخطاب العقائدي والخطاب العلمي. المجتمع العربي هو مجتمع استهلاكي بامتياز، غير قادر على تركيب هاتف جوّال أو سيّارة. وهذا يعود إلى أنّ طفرة النفط التي غطت بثرواتها كل أرجاء العالم العربي أعفت المواطن من كلّ مجهود فكري ليدخل في المنهاجيّة العلمية، ما دام النفط يؤمّن له كلّ المنتجات التكنولوجية الحديثة دون أن يكلّف نفسه بأي جهد. . . ومن هذا المنحى، الاستعمار الحديث أخذ الصيغة الاستهلاكية، سلاحاً بديلاً من القوّة العسكرية، وجعل الشعوب المستعمرة مرهونة به بكلّ رفاهيتها وحتّى بأمنها.

هذا الركود الفكري أصبح مُرادفاً لعودة الدِّين كهويّة يُستنجَد بها كي لا يقع في الاستسلام الكلّي. والتحليل النفسي كما نعرف ليس ضدّ الدِّين شرط أن لا يكون منغلقاً، وهذا هو حال الإسلام في العصور الذهبيّة. ولكن على ما يظهر أنّ رجال الدين أصبحوا قوّة نرجسية وسلطويّة، يقفلون الباب على كلّ من يريد أن ينتقص من نفوذهم. فاستقطبوا حقّ التأويل والعلم الإلهي، ووضعوا حدّاً لأيّ معرفة للاوعي. لأنّ اللاوعي هو من العلم الإلهي، ولا يحقّ إلاّ للضليعين في العلم الديني أن يدخلوه ـ فلذلك وقف التحليل النفسي على باب الفكر ينتظر أن يُسمح له بالدخول.

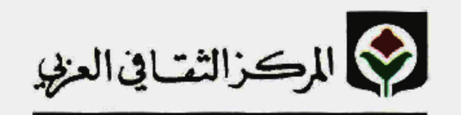

مكتبة
التنوير

إشكاليّات المجتمع العربي

إذا بدا أن خطاب التحليل النفسي غريب عن الثقافة العربية، فهذا لا يمنع أن هذا التنافر ما بين الحداثة والمجتمع العربي، له جذور يطالها التحليل النفسي من زاوية تختلف عما يقوله الدين والفلسفة، ليضفي أضواء تساهم في كشف بعض جوانب هذا التباعد. لا يمكن اختزال الحداثة في الإختراعات التكنولوجية، لأنها تعتمد على خطاب علمي عقلاني، لا يأخذ بعين الاعتبار استثنائيات الخطاب الديني أو العرف والتقاليد، أو يعتمد عليها لكي يبرر وجوده ويستمد شرعيته.

بدأ هذا الكتاب في شكل حوار يجعل القارئ يساهم في التفكير بدلاً من كتابات تتخذ صيغة التكامل، ثم انتقل إلى دراسات تطال مواضيع محددة عولجت من زاوية التحليل النفسي، كون هذا الأخير محصوراً في تحليل الخطاب سواء كان في العيادة أم خارجها. فكل خطاب مقسوم ما بين ذات البيان وذات المبين، وهذه فضيلة التحليل النفسي لأنه يستطيع أن يقول لأي ناطق: قلت كذا وكذا. فهذا الإنقسام في الخطاب يستدعي التأويل والمخرج للإتصال بالآخر، فإذا كان مغلقاً سيؤدي حتماً إلى إلغاء الآخر. من هنا بدأ هذا الكتاب مدخلاً إلى الخارج، لا يدّعي الإجابة عن كل الأسئلة، إنما يترك للقارئ المشاركة في السؤال كي يستدعي الإجابة.





الدار البيضاء: ص.ب 4006
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma